Biblioteca
di Studi
di Filologia
Moderna

Roberta Carnevale

«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner

Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento

Roberta Carnevale

«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner

Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento

firenze university press
2009

SOMMARIO

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare il Prof. Dr. Patrizio Collini dell'Università di Firenze e il Prof. Dr. Helmut J. Schneider dell'Università di Bonn per il loro costante supporto e per gli stimolanti spunti di riflessione.

Ringrazio anche il Prof. Dr. Burghard Dedner dell'Università di Marburg per i consigli iniziali.

Vorrei inoltre ringraziare la Dr. Eva-Maria Vering della *Forschungsstelle Georg Büchner* dell'Università di Marburg e la Dr. Viviana Chilese dell'Università di Ferrara per il loro aiuto nel reperimento di alcuni testi.

Ringrazio infine la Professoressa Beatrice Töttössy, direttore di *Biblioteca di Studi di Filologia Moderna*, e la Dottoressa Arianna Antonielli, responsabile della Redazione elettronica del Laboratorio editoriale open access di *BSFM*.

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

PREMESSA

La presente monografia di Roberta Carnevale colma una lacuna vistosa nella vastissima letteratura critica riguardante l'opera di Georg Büchner, essendo questo il primo lavoro organico dedicato ad una tematica centrale per la comprensione degli scritti büchneriani: il corpo e la corporeità. Primo intento di Roberta Carnevale è mostrare come il corpo – inteso come *Leib*, corpo vissuto e vivente, centro di percezione ed esperienza soggettiva – non rivesta solo una funzione determinante nell'impianto figurativo delle opere letterarie, ma costituisca pure il punto focale dello sguardo büchneriano sull'uomo, assumendo così un'importanza fondamentale sia in ambito politico che filosofico ed estetico. Il rifiuto, da parte di Büchner, di ogni istanza metafisico-religiosa, conduce nella sua opera, nel solco di Heine, ad una riabilitazione della materia su base ateistica.

Come si evince già dallo *Erstling* büchneriano – il manifesto rivoluzionario *Der Hessische Landbote* redatto a quattro mani con il pastore Weidig – è nel corpo umiliato e sofferente del popolo che deve radicarsi l'azione politica. Questa consapevolezza è in *Dantons Tod* – capolavoro di Büchner – appannaggio dei «Bürger», espressione quintessenziale del potenziale rivoluzionario, in quanto sono essi i primi a prendere coscienza della situazione di sfruttamento e vessazione dei corpi. Roberta Carnevale indaga con acribia e raro senso critico tutti i risvolti della *Leibesästhetik* büchneriana, che include non solo la dimensione della sofferenza, della malattia e della morte (come risalta da *Lenz* e *Woyzeck*), ma ovviamente anche quella della vita, della carne e del desiderio, «quindi della speranza», come è appunto manifesto in *Dantons Tod*: e questo non solo e tanto nella rivendicazione di Venere e di Epicuro da parte di Danton e dei suoi, ma più esemplarmente nella raffigurazione dei personaggi femminili di Julie e Lucile e in quella vera e propria *Weltanschauung* panerotica di cui è portavoce Marion. A tale proposito, tra i tanti pregi di questo lavoro, vi è quello di aver sottolineato e dimostrato come la *Bildlichkeit* attinente all'ambito semantico del corpo sia un dato originale büchneriano, del tutto assente dalle molteplici fonti e citazioni di cui è fittamente intessuto il suo dramma rivoluzionario.

A ulteriore dimostrazione della solidità e originalità dell'impianto di questo lavoro si segnala come una considerevole parte dello studio venga dedicata da Roberta Carnevale – ed è la prima volta che lo si fa – al rap-

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

porto tra l'opera büchneriana e la filosofia materialistica ed ateistica del Settecento francese, ed in particolare gli scritti di La Mettrie, Helvétius e d'Holbach. E questo non solo in senso positivo e costruttivo, intendendo l'opera di Büchner come appropriazione e rielaborazione critica di quel patrimonio di idee, ma anche in senso negativo e decostruttivo, interpretando vari passi della produzione letteraria e scientifica büchneriana come satira, sarcastico dileggio o aperto rifiuto di alcuni aspetti centrali di quella visione dell'uomo e della natura.

Per concludere, si vuole osservare come questo lavoro non solo costituisca una disamina estremamente meticolosa e appassionata della tematica specifica cui esso è dedicato, ma rappresenti pure uno studio di rara penetrazione critica dell'opera di Georg Büchner nella sua interezza.

Patrizio Collini

INTRODUZIONE

L'intera opera di Georg Büchner è estremamente densa di immagini, motti di spirito, metafore attinenti al complesso semantico del corpo e, più specificatamente, del corpo umano. I costanti e diretti – talvolta estremamente crudi – riferimenti alla realtà fisiologica umana contribuiscono a quella spiccata concretezza espressiva che caratterizza tutta la produzione büchneriana e possono essere ricollegati, almeno in parte, alla formazione medico-scientifica dell'autore. Essi non hanno tuttavia unicamente la funzione di potenziare la carica espressiva del linguaggio ma si fanno anche veicolo di molteplici significati e tematiche. Scopo della presente monografia è individuare tali significati ed indagare la valenza assunta dal corpo nell'opera di Büchner in tre principali ambiti di studio: quello politico, quello erotico e quello scientifico-filosofico. Sulla base dell'analisi di questi tre ambiti si intende in particolare mostrare che il corpo, inteso come *Leib* – corpo vivo e pulsante, centro di percezione ed esperienza soggettiva – non ha solo una funzione centrale nell'impianto figurativo delle opere letterarie, ma costituisce anche il punto focale dello sguardo di Büchner sull'uomo (*Mensch*) ed assume così una importanza fondamentale, nella sua dimensione fisico-esistenziale, sia nei tre ambiti esaminati sia in quello prettamente estetico.

Nonostante nella critica più recente si sia iniziato a sottolineare l'importanza del corpo e della corporeità nell'opera di Georg Büchner, sono pochissimi gli studi che analizzano tale tematica ed essi sono per lo più incentrati solo su singole opere o problematiche. Manca completamente uno studio basato sull'intera produzione büchneriana e in cui si affrontino i diversi ambiti di indagine correlati all'ambito della corporeità. Proprio per questo, nel presente lavoro, si è ritenuto invece opportuno prendere in esame tutte le opere letterarie (*Dantons Tod, Lenz*, *Leonce und Lena*, *Woyzeck*[1]), nonché la produzione politica (*Der Hessische Landbote*) e quella scientifica e filosofica (*Probevorlesung über Schädelnerven*, *Mémoire sur le système nerveux du barbeau*, scritti su Cartesio e Spinoza[2]). L'analisi, inoltre, non si incentrerà su un solo aspetto, quale quello politico, estetico o filosofico, ma esaminerà tutti i principali ambiti in cui il corpo assume una importanza centrale: seguendo un approccio per così dire 'integrato' alle singole tematiche e alla loro interrelazione, si intende così gettare nuova luce su alcune problematiche fondamentali

 Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

dell'esegesi dell'opera büchneriana che sono ancora oggetto di discussione nella letteratura critica.

Il metodo di lavoro alla base di questo studio si fonda in primo luogo su un'attenta analisi testuale non solo delle opere di Büchner ma anche degli altri testi presi in esame nei diversi capitoli, in particolare delle opere di Rousseau, La Mettrie, d'Holbach e Helvétius. Alla luce dell'importanza fondamentale delle fonti nell'opera di Büchner, l'analisi non potrà prescindere inoltre da un preventivo confronto dei passi büchneriani analizzati con le «fonti accertate», così come esse sono state individuate e selezionate nell'apparato critico della *Marburger Ausgabe*; tale confronto sarà volto a stabilire se e in che modo il ricorso alla corporeità faccia parte del processo di rielaborazione artistica delle fonti.

Dopo una iniziale premessa di carattere terminologico relativa alla scelta di utilizzare il termine *Leib* piuttosto che il corrispettivo *Körper*, si passa a definire, nel primo capitolo, alcune delle principali problematiche ancora aperte nella critica büchneriana. Date la vastità e la complessità della letteratura secondaria, non sarà possibile offrirne un quadro esaustivo ma ci si concentrerà solo sui contributi più rilevanti ai fini di questo studio. Verranno considerati in particolare sei principali ambiti: il corpo e la corporeità nell'opera di Büchner (1.1), la questione del pensiero politico büchneriano e della tematica erotica, con particolare riguardo all'interpretazione di *Dantons Tod* (1.2 e 1.3), la problematica relativa alla produzione scientifica (1.4) e alla matrice filosofica del pensiero büchneriano (1.5) ed infine la questione prettamente estetica (1.6).

In questo primo capitolo si vedrà che, per quanto riguarda il corpo e la corporeità, la letteratura critica presenta una evidente lacuna dal momento che essa offre solo pochissimi contributi e questi si incentrano solo su aspetti limitati o singole opere. Per la tematica erotica e quella politica, invece, gli studi sono estremamente numerosi ma essi mostrano ancora una sorprendente discrepanza e contraddittorietà di interpretazioni e lasciano dunque vari problemi aperti. In particolare, nonostante a partire dagli anni Settanta si sia tentato di chiarire il rapporto tra il pensiero politico büchneriano e quello dei movimenti rivoluzionari coevi, c'è ancora discordanza sulla collocazione dell'attività rivoluzionaria di Büchner e sul modo in cui essa si rifletta in *Dantons Tod*. Per quanto riguarda il complesso tematico della sessualità e dell'eros, dopo una prima rivalutazione della tematica erotica alla fine degli anni Settanta, si è verificato negli anni Ottanta e Novanta un ritorno a interpretazioni negative, ed i contributi più recenti mostrano ancora una evidente indecisione sul ruolo da attribuire all'eros nell'opera büchneriana e sull'interpretazione dei personaggi femminili dei drammi.

Relativamente all'ambito filosofico e scientifico sono due le principali problematiche che si rilevano dagli studi critici: la prima riguarda la possibilità di conciliare il forte influsso della *Naturphilosophie* che caratterizza gli scritti scientifici[3] con la visione materialistica che invece sembra costituire il sostrato filosofico del pensiero politico e della produzione letteraria di Georg Büchner; la seconda problematica riguarda invece più

specificatamente la questione del materialismo e soprattutto del rapporto tra il pensiero büchneriano e quello dei filosofi materialisti del Settecento francese, in particolare di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius.

Per quanto riguarda invece la poetica büchneriana, l'analisi dei numerosi studi che trattano questioni di estetica – quali ad esempio quella dell'anticlassicismo, del realismo, della c.d. estetica del *Mitleid* – non permette di delimitare una singola problematica ancora aperta. Le impostazioni metodologiche e gli aspetti studiati sono in questo caso così diversificati che non è possibile individuare lo sviluppo di un discorso unitario intorno ad una singola questione. Gli spunti più interessanti per questo lavoro derivano comunque da quelle interpretazioni che, concentrandosi sulla critica di Büchner all'idealismo e sulla distanza tra la poetica büchneriana e quella classicistica, arrivano a parlare di una sostanziale «Todesästhetik»[4] (estetica della morte) o di una radicale «Antiästhetik»[5] (antiestetica).

Nel secondo capitolo si prende in esame l'ambito più prettamente politico partendo dall'analisi della *Bildlichkeit* (o *imagery*) attinente al campo semantico del corpo umano, ovvero di tutte quelle immagini e figure che rimandano all'ambito della corporeità. Tale analisi permette non solo di chiarire alcuni nodi interpretativi di *Dantons Tod*, *Woyzeck* e *Leonce und Lena,* ma anche di evidenziare come il corpo, inteso come realtà materiale umana, assuma un'importanza fondamentale nel pensiero e nell'operato politico di Büchner. Si vedrà in particolare come tale aspetto si manifesti in *Der Hessische Landbote* nonché in alcuni passi fondamentali delle lettere o di altri documenti biografici relativi all'attività rivoluzionaria dell'autore. Per quanto riguarda *Dantons Tod* l'analisi si incentra sull'immagine del «Leib des Volkes» (corpo del popolo), usata sia da Camille (I/1) che da Robespierre (I/2), ed è volta ad illustrare come il conflitto politico alla base del dramma sia tutto incentrato sulla questione del corpo: ogni termine di questo conflitto ternario – dantonisti, robespierristi e «Cittadini» («Bürger») – è cioè portatore non solo di un diverso concetto di «Leib des Volkes» ma anche di un diverso atteggiamento nei confronti dei corpi degli individui. Lo scopo non è qui individuare quale sia la fazione che incarni le idee dell'autore – operazione su cui la critica si è a lungo scontrata e che è in fondo di per sé discutibile dato il carattere aperto[6] della drammaturgia büchneriana – bensì mostrare come la questione del corpo, del *Leib*, sia centrale per la caratterizzazione di ciascun elemento del conflitto e serva nell'economia drammatica a rappresentare e allo stesso tempo mettere in discussione le diverse posizioni e strategie politiche.

Al fine di chiarire la valenza delle immagini del «Leib des Volkes» usate rispettivamente da Robespierre e Camille, si è ritenuto opportuno indagare il diverso sostrato filosofico-politico cui i due personaggi fanno implicitamente riferimento: si mostrerà in particolare che l'immagine usata da Robespierre rimanda direttamente a quella di *corps politique* o *corps du peuple* che si ritrova nel *Contratto sociale* di J.-J. Rousseau (2.1), mentre le repliche di Camille e Hérault relative alla riorganizzazione della repubblica e al rapporto tra Stato e «corpo del popolo» mostrano, oltre

ai già noti echi heiniani e sansimoniani, anche rimandi ad alcuni aspetti del pensiero politico di d'Holbach e Helvétius (2.2). In 2.3 l'analisi si incentra invece sulle repliche dei «Bürger», per estendersi poi a *Der Hessische Landbote* e quindi ad alcuni aspetti centrali del pensiero e dell'attività politica di Büchner stesso; essa permette di rilevare che la situazione di sfruttamento economico delle masse si configura anche letteralmente come logoramento e vessazione dei corpi materiali degli individui che le compongono e che proprio tale condizione di sofferenza e privazione rappresenta per il Nostro l'unico effettivo potenziale rivoluzionario. In 2.3.1 e 2.3.2 si vedrà poi come questo aspetto, fondamentale nel pensiero politico büchneriano, si rifletta rispettivamente anche in *Woyzeck* e in alcuni passi di *Leonce und Lena*. Il capitolo 2.4 si incentra più specificatamente sul rapporto tra linguaggio verbale (*Sprache*) e corpo (*Leib*) nella retorica politica di *Dantons Tod* ed è volto a indagare il modo in cui la problematica politica si rifletta nelle modalità linguistiche ed espressive dei vari personaggi, con particolare riguardo all'uso di immagini e figure provenienti dall'ambito semantico del corpo umano e ai procedimenti metaforici ad esse connessi.

Il terzo capitolo si concentra sulla tematica erotica. I numerosi riferimenti al corpo nell'opera di Büchner, siano essi di tipo metaforico o letterale, coinvolgono spessissimo l'ambito della sessualità: dunque un'analisi del corpo non può prescindere da una considerazione di questo complesso tematico. Tuttavia, dal momento che mi sono già occupata di questa tematica in precedenti studi[7], dedicherò a questo capitolo uno spazio relativamente minore rispetto a quello dei capitoli 2 e 4. Si tratterà in particolare di confutare e sfatare quelle interpretazioni sostanzialmente negative che caratterizzano una parte della letteratura critica e che attribuiscono a Büchner, di volta in volta, un rapporto problematico con la sessualità, una visione prettamente negativa di questo aspetto della vita umana, un netto rifiuto dell'amore sessuale come degradante per l'uomo e quindi anche un atteggiamento repressivo nei confronti del corpo. Si mostrerà invece come i costanti riferimenti all'ambito della sessualità assumano funzioni diverse nella produzione letteraria e non possano in alcun modo essere attribuite ad una visione demonizzante della sessualità da parte dell'autore.

In 3.1 si affronta l'immagine del 'corpo in vendita' della prostituta e in particolare si indaga la molteplice valenza che essa assume in *Dantons Tod*: sulla base dei precedenti studi, si mostrerà come esso incarni da un lato la situazione di sfruttamento del popolo (nel personaggio di Sannchen) e dall'altro, invece, nella figura di Marion, quell'ideale di riabilitazione dell'eros e quindi di rivalutazione del corpo nella sua materialità e nelle sue pulsioni che caratterizza tutta l'opera büchneriana. Esso è dunque allo stesso tempo strumento di denuncia delle condizioni materiali del popolo ma anche veicolo di critica contro ogni sistema etico repressivo basato sull'idealizzazione dell'amore e sulla repressione o sulla negazione della realtà fisica umana. Tale riabilitazione si ricollega tra l'altro direttamente a quella primarietà dei bisogni materiali dei corpi che caratterizza il pensiero

e l'operato politico büchneriano. Con riguardo ai personaggi di Adelaide e Rosalie in *Dantons Tod* si vedrà inoltre che la funzione del 'corpo della prostituta' è da ricollegarsi anche ai principi di 'realismo' enunciati dallo stesso autore nelle sue lettere: si pensi in particolare all'idea che l'arte debba aderire al reale al di là di ogni censura morale e di ogni procedimento di trasfigurazione, ma si pensi anche all'intento, esplicitamente dichiarato da Büchner, di rappresentare i protagonisti della Rivoluzione in tutta la loro «dissolutezza» («Liederlichkeit») e di trasferire il lettore-spettatore nell'atmosfera dell'epoca da rappresentare senza filtrare la materia rappresentata in base a canoni di tipo estetico o moralistico.

Poiché *Dantons Tod* è denso di riferimenti alle malattie veneree, in particolare alla sifilide, si è ritenuto opportuno dedicare un sottocapitolo anche all'immagine del 'corpo malato' (3.2). Lo scopo è quello di penetrare il senso dell'apparente nesso tra sessualità e malattia che sembra delinearsi in questo dramma, nonché indagarne la (eventuale) manifestazione in *Woyzeck* e *Lenz*. In 3.2.1 si analizzano dunque i riferimenti alla sifilide in *Dantons Tod* e si mostra come essi siano da attribuire in parte al particolare realismo büchneriano ed in parte ad un forte intento provocatorio e dissacrante nei confronti di quelle tendenze idealistiche e spiritualistiche che caratterizzavano i diversi ambiti della cultura coeva. In 3.2.2 l'analisi si sposta su *Woyzeck* e *Lenz* e in particolare sul processo di rielaborazione delle fonti consultate da Büchner per la composizione di questi due testi – rielaborazione che mostra un deciso rifiuto di individuare nell'eros, o comunque nel fallimento del rapporto amoroso, la causa della malattia dei protagonisti. L'impossibilità di qualsiasi rapporto con il femminile è semmai conseguenza di una malattia che, come si vedrà, ha tutt'altra origine.

In 3.3 l'analisi torna su *Dantons Tod* e si concentra sulla rappresentazione del rapporto uomo-donna e in particolare sulla dialettica tra *Sprache* e *Leib* con cui esso si dispiega. Analizzando i personaggi femminili, Marion, Julie e Lucile si vedrà che la rappresentazione del rapporto di desiderio tra uomo e donna assume una valenza prettamente positiva proprio perché include la dimensione fisica e quindi si basa sulla compresenza di *Sprache* e *Leib*. In questo senso il corpo è al centro non solo della rappresentazione del dolore, della sofferenza, della morte ma, nella dimensione dell'eros, anche della speranza.

Il quarto capitolo è interamente dedicato al rapporto tra la produzione büchneriana e i tre principali filosofi materialisti[8] del Settecento francese, La Mettrie[9], d'Holbach[10] e Helvétius[11]. Uno studio del corpo nell'opera di Büchner non può infatti prescindere dall'analisi della questione del sostrato filosofico materialista, dal momento che in più punti delle opere letterarie il radicale rifiuto di ogni sistema metafisico-religioso e la 'riabilitazione della materia' su base ateistica si manifestano proprio tramite il ricorso al corpo. Come si mostrerà in 1.5, a partire dagli studi di T.M. Mayer, si sono riscontrati, nelle opere letterarie e nelle lettere di Büchner, vari riferimenti al materialismo di La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, e in parte all'opera di

Diderot, ma in nessun contributo si è tentato di approfondire la natura di questi richiami, reali o presunti, né tantomeno di analizzarli sulla base di un vero e proprio confronto testuale. Inoltre, nei vari studi, si è sempre fatto riferimento ai suddetti filosofi in modo interscambiabile, presupponendo una sostanziale omogeneità delle loro convinzioni filosofiche e dunque anche del loro influsso sul pensiero büchneriano. In realtà, questi tre pensatori, pur essendo portatori di una visione materialista del mondo, mostrano evidenti e fondamentali differenze di pensiero, ed è dunque indispensabile tenere conto di tali differenze per uno studio approfondito della possibile influenza del materialismo settecentesco sull'opera büchneriana. In questo capitolo si intende dunque prendere in esame separatamente le opere più importanti o di maggior diffusione dei tre principali materialisti francesi del periodo illuminista, La Mettrie, d'Holbach e Helvétius, e tracciare un attento confronto testuale tra queste e quelle büchneriane. L'analisi si pone in particolare un duplice obiettivo: da un lato si concentra sulle opere letterarie di Büchner ed è volta a individuare l'eventuale presenza di effettive corrispondenze (ma anche di discrepanze) con i testi dei materialisti e le sue conseguenze sul piano interpretativo; dall'altro essa si estende anche alle lettere di Büchner e ai dati biografici da cui emergono aspetti significativi del suo pensiero politico (e non), e mira a sondare l'ipotesi di una effettiva vicinanza tra il pensiero büchneriano e quello dei filosofi materialisti del Settecento francese, al di là del rimando più o meno diretto e consapevole alle loro opere nella produzione letteraria.

Dopo una prima parte dedicata alla questione delle possibili fonti da cui possa derivare la conoscenza dei materialisti francesi da parte di Büchner (4.1), si passa a considerare quattro principali ambiti di indagine: quello etico (4.2), quello politico (4.3) e infine la questione della concezione della natura (4.4) e dell'uomo (4.5). Per quanto riguarda il primo ambito, si tratta di indagare il rapporto tra la visione materialista dell'uomo e il sistema etico di derivazione giudaico cristiana, così come tale rapporto si sviluppa nei principali testi di Le Mettrie (4.2.1), d'Holbach (4.2.2) e Helvétius (4.2.3) e si riflette nell'opera di Büchner, soprattutto in *Dantons Tod* ma anche, limitatamente, in *Woyzeck*. Per quanto riguarda la sfera politica, in 4.3.1 si analizzerà l'atteggiamento di La Mettrie nei confronti del popolo e si presenteranno le sue considerazioni sul ruolo del Sovrano e sul rapporto tra politica e filosofia, nonché la concezione dell'uomo e della società da cui esse derivano, confrontandole con il pensiero e l'operato politico di Büchner. In 4.3.2 e 4.3.3 si prendono in esame invece rispettivamente il pensiero politico di Helvétius e quello di d'Holbach e si indagano da un lato la natura e la portata dei rimandi al loro pensiero nella caratterizzazione della fazione dantonista in *Dantons Tod*, dall'altro la presenza di possibili punti di contatto, ma anche di divergenza, rispetto ai principi su cui si fonda l'attività politica büchneriana.

In 4.4 l'analisi si sposta sulla questione della concezione della natura ed è volta a chiarire le sostanziali differenze (ma anche le possibi-

li analogie) tra la visione büchneriana e quella di La Mettrie (4.4.1) e di d'Holbach (4.4.2). Si vedrà anche come tale analisi conduca ad una riconsiderazione della questione del rapporto tra *Naturphilosophie* e materialismo. Helvétius in questo caso non verrà preso in esame perché la sua opera è incentrata quasi esclusivamente sull'ambito sociale e politico e non si occupa della natura se non fugacemente e solo in funzione dell'ambito più prettamente politico-sociale. Il capitolo 4.4.3 si incentra infine sul concetto holbachiano di fatalità e sulla giustificazione della morte e del dolore in chiave materialistica ad esso connesso. Si vedrà in particolare come in *Dantons Tod* si attui un deciso rifiuto di tale visione proprio sulla base di una rivalutazione della vita, nonché letteralmente del *Leib*, del corpo dell'individuo. Un'analoga ribellione si ritrova in *Lenz*, dove l'accento si sposta tuttavia maggiormente sul rifiuto di una spiegazione e di una accettazione della morte e del dolore in chiave metafisico-religiosa.

L'ultima parte del quarto capitolo (4.5) è focalizzata sulle immagini dell' 'uomo macchina' e dell''uomo animale' che derivano (almeno in parte) dalle opere dei materialisti francesi e danno espressione agli aspetti più prettamente meccanicistici della loro concezione dell'uomo. Si mostrerà in particolare come tali immagini vengano riprese nelle opere letterarie di Büchner, in particolare *Leonce und Lena* e *Woyzeck*, con procedimenti ironico-satirici di duplice natura: tali procedimenti mirano infatti da un lato a sottoporre a critica la visione meccanicistica, dall'alto a sfruttare tale visione in senso provocatorio contro le convenzioni sociali o il sistema etico su cui si fonda la società borghese. Si vedrà tuttavia come il materialismo illuministico mostri, accanto al meccanicismo, anche tratti di profondo umanismo che derivano dall'intento di ridare dignità all'uomo nella sua materialità e transitorietà e che, in questo senso, non risultano poi molto lontani dalla sensibilità büchneriana.

Nel quinto ed ultimo capitolo si presentano alcune riflessioni conclusive relative alla poetica di Büchner e alla centralità in essa assunta dal *Leib*, sia nell'impianto figurativo che tematico. A tal fine si confronteranno i risultati dell'analisi svolta nei capitoli precedenti con i passi delle opere e delle lettere di Büchner in cui si affrontano esplicitamente questioni relative all'arte e alla creazione artistica, e si sonderà la possibilità di parlare di una vera e propria *Leibesästhetik* per la poetica büchneriana, chiarendo così anche la concezione dell'uomo da cui essa ha origine.

Note

[1] L'edizione di riferimento per *Dantons Tod*, *Lenz*, *Leonce und Lena* e *Woyzeck* è G. Büchner, *Sämtliche Werke und Schriften. Historisch-kritische Ausgabe mit Quellendokumentation und Kommentar* (*Marburger Ausgabe*), a cura di B. Dedner, T.M. Mayer *et al.*, 10 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000-2010. D'ora in avanti questa edizione sarà indicata solo con l'abbreviazione MBA seguita dal numero del volume e della pagina cui si rimanda.

[2] Per *Der Hessische Landbote*, *Probevorlesung über Schädelnerven*, *Mémoire sur le système nerveux du barbeau*, gli scritti su Cartesio e Spinoza nonché le lettere e gli scritti del periodo scolastico si farà riferimento a H. Poschmann *et al.* (a cura di), *Georg Büchner. Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, 2 voll., Insel, Frankfurt M. 1999. D'ora in avanti questa edizione sarà indicata solo con *Büchner, Sämtliche Werke* seguita dal numero del volume e della pagina cui si rimanda.

[3] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, Niemeyer, Tübingen 2004.

[4] I. Oesterle, *Zuckungen des Lebens. Zum Antiklassizismus von Georg Büchners Schmerz-, Schrei- und Todesästhetik*, in H. Poschmann (a cura di), *Wege zu Georg Büchner*, Lang, Berlin 1992, pp. 61-84; H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, in V. C. Dörr, H.J. Schneider (a cura di)*, Die deutsche Tragödie: neue Lektüren einer Gattung im europäischen Kontext,* Aisthesis, Bielefeld 2006, pp. 127-156.

[5] G. Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 133-173.

[6] La «drammaturgia aperta» («offene Drammaturgie») che caratterizza la poetica büchneriana è stata più volte sottolineata dalla critica. Cfr. ad esempio W. Hinderer, *Büchner-Kommentar,* Winkler, München 1977, p. 40; K. Viëtor, *Georg Büchner. Politik, Dichtung, Wissenschaft*, Franke Verlag, Bern 1949, p. 155; L. Zagari, *Georg Büchner e la ricerca dello stile drammatico*, Edizioni dell'Albero, Torino 1965, pp. 98 e sgg., pp. 120 e sgg. Sul concetto di drammaturgia aperta si veda anche V. Klotz, *Geschlossene und offene Form im Drama,* Hanser, München 1960.

[7] Si tratta della Tesi di Laurea dal titolo *Le filles publiques in* Dantons Tod *di Georg Büchner*, discussa presso l'Università di Firenze il 10/07/2002, e del seguente saggio da essa tratto: R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe*? Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, «Rivista di Letterature Moderne e Comparate», 4, 2005, pp. 381-417.

[8] Si escluderà dall'analisi Diderot, nonostante Büchner debba quasi sicuramente essere venuto a contatto con la sua opera, se non altro per mediazione goethiana, poiché la questione del materialismo di Diderot è estremamente complessa e ancora dibattuta nell'ambito della letteratura specialistica (cfr. cap. 4). Una considerazione accurata di tutta la sua produzione filosofica nonché del suo possibile influsso sull'opera büchneriana meriterebbe sicuramente uno studio a sé stante e andrebbe troppo oltre l'ambito di indagine di questa monografia.

[9] Le opere di Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) esaminate per questo lavoro sono tutte quelle pubblicate nell'edizione completa del 1751 (J.O. La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, chez Jean Nourse, à Londres 1751), e in particolare: *Discours Préliminaire* (Londres 1751), *L'homme machine* (Leyde 1748), *Traité de l'âme* (Londres 1751; precedentemente pubblicato come *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye 1745), *L'abrégé des systèmes pour faciliter l'intelligence du traité de l'âme* (Londres 1751), *L'homme plante* (Potsdam 1748), *Les animaux plus que machines* (1750), *Système d'Epicure* (Londres 1751). A queste si aggiungono *La volupté* (1746; l'opera fu pubblicata successivamente col titolo *L'école de la volupté*, Cologne 1747, e poi nuovamente modificata e pubblicata ad Amsterdam e a Berlino nel 1753, 1764, 1774 e 1776 come *La volupté, par Monsieur le Chevalier de M**, capitaine au régiment Dauphin*); *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* (Amsterdam 1751; il testo era stato pubblicato nel 1748 a Potsdam come introduzione a *Traité de la vie heureuse par Sénèque*; vi sono poi altre due versioni intitolate *Anti-Sénèque ou Le souverain bien* pubblicate nel 1750 e nel 1751 rispettivamente a Potsdam e Wetstein); *L'art de jouir* (Amsterdam 1753). Precise indicazioni bibliografiche ed editoriali relativamente a ciascuna opera verranno fornite nel corso dell'analisi.

[10] Per quanto riguarda l'opera di Paul Henri Dietrich baron d'Holbach (1723-1789), l'analisi si basa in particolare su *Système de la Nature* (Londres 1770), *La*

politique naturelle (Londres 1773), *Système social* (Londres 1773), *Éthocratie ou Le Gouvernement fondé sur la Morale* (Amsterdam 1776). Per le indicazioni bibliografiche precise si rimanda ai capitoli 2 e 4.

[11] Di Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) è stata presa in esame solo la produzione matura, ovvero *De l'Esprit* (Paris 1758) e soprattutto *De l'Homme* (Londres 1773). Precisi riferimenti bibliografici verranno forniti nel corso dell'analisi.

LEIB E *KÖRPER*: BREVE NOTA SULLA SCELTA DEI TERMINI

La scelta di utilizzare in questo studio il termine tedesco *Leib* invece che quello di *Körper*, sicuramente più diffuso nella lingua odierna, deriva in primo luogo da alcune considerazioni relative all'uso differenziato che Büchner fa di questi due termini. Nella produzione letteraria, infatti, egli usa quasi sempre *Leib*[1] e i suoi composti e derivati, e solo molto di rado fa invece ricorso al termine *Körper*; quest'ultimo compare per l'esattezza solo in *Dantons Tod* e solo 5 volte in tutto (dove le occorrenze di *Leib*, in questa opera, sono ben 18, e in tutta la produzione letteraria 34). Negli scritti filosofici, invece, si rileva quasi esclusivamente l'uso della parola di derivazione latina *Körper,* che viene sfruttata non solo nel senso generico di oggetto, parte di materia che occupa uno spazio e presenta una determinata forma[2], ma anche col significato di corpo umano[3].

L'utilizzo differenziato di *Leib* e *Körper* nell'opera di Büchner rispecchia sicuramente l'uso linguistico dell'epoca e testimonia come nella prima metà dell'Ottocento il progressivo sviluppo[4] che dal diciottesimo secolo ad oggi ha portato all'estensione dell'uso di *Körper* dall'ambito medico-scientifico a quello del linguaggio comune in sostituzione di *Leib*[5], non fosse che ancora agli inizi. Lo studio dell'utilizzo dei termini *Leib* e *Körper* in Germania a partire dal diciannovesimo meriterebbe sicuramente una trattazione a sé che andrebbe troppo oltre l'ambito di indagine del presente lavoro. Tuttavia, prima di procedere con l'analisi dell'opera büchneriana, occorre fare alcune brevi considerazioni riguardo alla valenza semantica di questi due termini in modo da chiarirne il senso e la carica associativa.

Secondo quanto riportato nel *Deutsches Wörterbuch*, l'antico e medio alto-tedesco *lîp*, da cui deriva *Leib*, indicava originariamente l'insieme dei guerrieri rimasti vivi dopo una battaglia e passò poi a diventare sinonimo di *vita*[6]. La prima traduzione latina affiancata al termine è infatti «vita» – seguono poi «persona, corpus» – e il primo significato riportato è proprio quello di «Leben», cui segue, alla seconda voce, quello di «Lebender», persona viva. Relativamente a questa definizione si specifica che *lîp* o *Leib*, unito al possessivo (*mîn lîp, mein Leib*), poteva originariamente sostituire i pronomi personali (*ich*, *mich* etc.); tale aspetto risulta decisamente significativo se si pensa agli sviluppi della riflessione sul *Leib* nell'ambito della fenomenologia in cui, come si vedrà qui di seguito, si arriva ad una sostanziale equiparazione tra *Leib* e *Selbst* (Sé). Solo alla terza voce

(cc) IT Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

si offre la definizione moderna di «corpo» («leib, die äuszere hülle eines menschen; die heute noch gewöhnliche bedeutung»[7]), ed è significativo notare che, negli approfondimenti successivi, si accentuano la sensualità del termine se riferito alle donne («leib, von dem der frauen, steht mit sinnlichem nebenbezuge»[8]), e la sua fisicità con particolare riferimento ai bisogni fisiologici e agli stati di sanità o malattia («leib, mit betonung seiner bedürfnisse, seiner gesundheit oder krankheit»[9]). Per quanto dunque la sinonimia con *Leben* si sia andata progressivamente perdendo, il dizionario dei Grimm testimonia come il termine mantenga la propria connotazione di 'corpo vivo', animato dal principio vitale.

Questo aspetto risulta ancora più evidente se si considera la definizione di *Körper*, termine derivante dal latino *corpus* e che originariamente indicava il cadavere, quindi il corpo morto[10], accezione che si ritrova tra l'altro nell'inglese *corpse* di analoga derivazione: il primo significato riportato dal Grimm è proprio quello di *Leichnam*, diffusosi inizialmente in ambito religioso e poi estesosi alla lingua di uso comune, dove si ritrova anche l'interessante composto *Leibeskörper*, letteralmente il 'cadavere del corpo'. Solo successivamente il significato originario di cadavere si perde e, intorno al XIII-XIV secolo, iniziano a trovarsi testimonianze di una equiparazione tra *Körper* e *Leib;* tuttavia il Grimm specifica che i due termini non possono essere considerati veri e propri sinonimi, poiché *Leib* mantiene una connotazione di 'vita' e 'sensibilità' («schlieszt uns meist leben und fühlen, also die seele eingentlich mit ein»[11]) di cui è invece del tutto privo il termine *Körper.* Ed infatti il Grimm riporta solo per quest'ultimo l'uso in ambito medico e scientifico, dove appunto il corpo è considerato come oggetto di studio, corpo fisico, e non primariamente come corpo vivo, soggetto vivente e esperiente; lo stesso vale per la filosofia per cui si attesta un maggior uso del termine *Körper* in contrapposizione a *Geist* e *Seele*[12]. Un altro caso di mancanza di sinonimia correlato all'associazione con la vita è inoltre quello dell'ambito religioso che vede l'affermarsi del termine *Leib* sia in ambito testamentario che liturgico (si pensi in particolare all'uso di *Leib* nella prima lettera di San Paolo ai Corinzi[13] e al significato del *Leib Christi*).

Nei casi in cui invece, secondo quanto riportato dal *Deutsches Wörterbuch*, i termini potevano essere usati come sinonimi, l'uso di *Körper* indicava inizialmente una maggiore cultura («mich friert am ganzen körper oder leibe. der gemeine mann zieht in solchen fällen noch das deutsche wort vor, der gebildete aber das gelehrte»[14]). Significativo a questo proposito è infine anche l'accenno alla sensualità, soprattutto se si considera il fatto che, nell'opera di Büchner, il termine *Leib* viene costantemente usato anche in riferimento al corpo femminile:

> leib ist z. b. unmöglich oder doch anstöszig, wo ein mann von frauen spricht, zumal ihnen ins angesicht. […] leib würde uns da zu *sinnlich* sein, ohne schutz gegen lüsternheit; diesen schutz gibt so weit möglich körper durch seinen *wissenschaftlichen, gelehrten anstrich*, während uns leib da zu sehr den *belebten körper* vorführt[15].

Gli aspetti messi in luce nel *Deutsches Wörterbuch* si ritrovano in parte anche in opere e dizionari coevi, quali ad esempio gli studi di Stosch sui sinonimi nella lingua tedesca e il *Brockhaus-Lexikon*. Sembra infatti che intorno alla fine del 1700, secondo quanto riportato da Stosch (1780), l'originaria associazione tra *Leib* e vita fosse sicuramente ancora molto forte, e che la parola di derivazione latina, *Körper*, fosse in genere usata solo per i corpi inanimati o comunque per il corpo considerato come oggetto di studio dell'anatomia o delle scienze biologiche, e si trovasse invece, nell'uso comune, al posto di *Leib,* solo con connotazione scherzosa:

> Eigentlich braucht man das Wort Leib, nur von lebendigen, und Körper, von leblosen Geschöpfen. Man sagt: Der Leib des Menschen. Der Körper der Sonne. So auch von Thieren: Dieser Ochse hat einen starken Leib, er ist gut bei Leibe. Hingegen der Stein ist ein vester, das Wachs ein weicher, das Wasser ein flüßiger Körper. Uneigentlich sagt man auch von einem Menschen: Er pflegt seinen Körper, aber es ist nur im Scherz, man beschuldigt ihn damit gleichsam einer gewissen Trägheit, daß er gar zu sehr die Ruhe liebe, und fast wie ein bloßer Körper ohne Bewegung sey. Bisweilen braucht man auch das Wort Körper, in einem sehr weitläufigen Sinn, und versteht dadurch alles, was eine Ausdehnung hat, und dann kann man lebendige und leblose Körper unterscheiden. In der Zergliederungskunst nennt man auch einen Leichnam einen Körper. Man sagt: einen Körper zergliedern[16].

Nel *Brockhaus* del 1830 il termine *Leib* non solo non è incluso, ma non si ritrova nemmeno nella definizione di *Körper*:

> Körper heißt jede Materie in der Natur, insofern wir sie nicht als gestaltlos, sondern als einen bestimmten Raum einnehmend betrachten. In der Geometrie heißen diese bestimmt begrenzten Räume selbst, ohne alle Rücksicht auf die Materie, Körper, welche dann nach der Art ihrer Begrenzung in Körper von ebenen oder krummen Flächen eingetheilt werden. […] In der Naturlehre theilt man die Körper in Beziehung auf den Aggregatzustand ihrer Materie, in feste oder flüßige […]. Feiner werden die Körper eingetheilt in organisirte, die vermittelst gewisser innerer Einrichtungen und Lebenskräfte fähig sind, sich zu entwickeln, zu erhalten und fortzupflanzen, und in unorganisirte, die beim Mangel der Lebenskraft nur durch Anhäufung von Außen durch mechanische Kräfte entstehen und verändert werden[17].

Anche se, secondo questa definizione, l'utilizzo del termine *Körper* non preclude l'esistenza di forze vitali, e quindi esso può essere esteso anche all'organismo umano, quest'ultima accezione non viene riportata, e gli ambiti d'uso citati sono di carattere prettamente scientifico (*Geometrie*, *Naturlehre*). Al termine *Körper* inteso come corpo umano si fa invece ricorso in particolare in filosofia, come è testimoniato ad esempio dall'opera di Tennemann *Geschichte der Philosophie* (1798-1801)[18], la storia della filo-

sofia più importante dell'epoca (e per altro fondamentale per gli studi filosofici di Büchner). Qui il termine viene usato in particolare nella parte dedicata alla questione filosofica del rapporto tra corpo e anima e assume un'importanza centrale quando viene trattato Cartesio[19]: al di là del fatto che la scelta di *Körper* sia dovuta alle sue connotazioni di maggiore scientificità e rappresenti una ripresa letterale del termine latino usato da Cartesio, occorre anche sottolineare che essa risulta decisamente conforme alla teoria cartesiana della scissione tra corpo e anima e alla visione meccanicistica cui essa si ricollega.

L'uso che Büchner fa di *Leib* e *Körper* rispecchia proprio la diversa valenza semantica e carica associativa testimoniata dai dizionari citati e dall'opera di Tennemann, non solo perché egli limita l'utilizzo di *Körper* all'ambito della trattazione scientifica della filosofia di Cartesio e Spinoza, ma anche perché le rarissime volte in cui tale termine compare in *Dantons Tod* ha sempre la connotazione di corpo inanimato e rimanda in genere all'immagine della statua o comunque dell'oggetto materiale privo di vita. È questo ad esempio il caso della replica 114 di Lacroix[20] in cui si fa riferimento a Danton che cerca di ricomporre la Venere medicea frequentando le «Grisetten» del Palais Royal e dove i corpi di queste ultime, essendo trattati appunto nell'immagine di Lacroix come frammenti di una statua, vengono indicati come «Körper»; l'utilizzo di tale termine in questo caso, collegandosi all'immagine della frammentazione, rimanda tra l'altro anche a quell'associazione tra *Körper* e *Zergliederungskunst* testimoniata da Stosch. Lo stesso avviene in I/5, nella replica 140[21], in cui Lacroix usa «Körper» in riferimento ai corpi di Adelaide e Rosalie sia perché li paragona ad un ospedale, sia perché riprende l'immagine del «restaurirtes Torso» usata nella replica precedente da Danton (repl. 139). Al termine *Körper* si fa ricorso in *Dantons Tod* solo in altri tre casi, ovvero nella replica 185 di Robespierre[22] e nelle repliche 622 e 626 rispettivamente di Camille e Danton[23]: in tutti e tre i casi si fa riferimento al corpo come a qualcosa di separato da sé, un oggetto, uno strumento[24].

Se si eccettuano queste cinque occorrenze, Büchner usa nelle opere poetiche unicamente il termine *Leib*. Quando dunque il corpo umano viene *studiato* in ambito filosofico o scientifico allora esso è *Körper*, *oggetto* di studio, quando invece viene *rappresentato* nella creazione poetica allora diventa *Leib*, corpo vivente, *soggetto* che sente, percepisce, soffre, desidera. La distinzione tra i due termini corrisponde ad un diverso tipo di atteggiamento nei confronti del corpo e dell'uomo, quello del distacco che caratterizza l'osservazione scientifica o la trattazione filosofica, e quello invece della partecipazione, dell'empatia – definita da Büchner stesso col verbo «mitempfinden»[25] – che invece, come si vedrà nell'ultimo capitolo, è allo stesso tempo origine e scopo della creazione artistica. Proprio per rendere conto della peculiare carica associativa del *Leib* e di questo diverso atteggiamento nei confronti del corpo e in fondo anche nei confronti dell'uomo, nel presente lavoro si è preferito ricorrere al termine *Leib* piuttosto che a quello di *Körper*.

La presenza di un solo vocabolo italiano (corpo) non permettere di rendere la complessità semantica delle due parole tedesche e soprattutto del germanico *Leib*. È significativo notare che lì dove, non solo in italiano ma anche ad esempio in francese[26] o in inglese[27], si è posta l'esigenza di una traduzione distinta dei due termini si è fatto ricorso all'opposizione tra «corpo fisico» (*Körper*) e «corpo organico»[28] o «corpo proprio»[29] (*Leib*), o ancora al contrasto tra «corpo» (*Körper*) e «carne»[30] (*Leib*), tra «corpo somatico» e «corpo vivo»[31] o infine tra «corpo cosa» e «corpo vivente»[32], senza pervenire ad una soluzione soddisfacente.

La questione della valenza semantica e della diversa connotazione di questi due termini rappresenta una problematica estremamente complessa, che ha trovato sviluppo soprattutto in ambito filosofico ma anche recentemente sociologico[33] e antropologico[34]. Un crescente interesse per il corpo in genere e il suo rapporto con la psiche o l'anima – problematica filosofica che risale ovviamente già a Platone e Aristotele – si rileva, nel mondo contemporaneo, soprattutto a partire dagli studi di Foucault[35] e trova enorme sviluppo dagli anni Ottanta in poi nei più diversi ambiti delle scienze sociologiche[36] e umanistiche[37]. Ma è soprattutto nell'ambito della fenomenologia che la distinzione tra *Leib* e *Körper* assume una importanza fondamentale già a partire dagli studi di Husserl e poi, sulla scia di questi, nei lavori di Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre[38], Maurice Merleu-Ponty[39] e Hermann Schmitz[40]. Non è possibile, nell'ambito di questo studio, approfondire il concetto husserliano di *Leib* e il modo in cui esso venga ripreso, sviluppato o anche in parte messo in discussione dagli studiosi successivi, tuttavia è opportuno soffermarsi su alcuni dei principali aspetti delle riflessioni fenomenologiche sul *Leib,* in quanto essi permettono di chiarire la valenza di tale termine e mettere in luce una serie di connotazioni che risultano decisamente proficue ai fini del presente studio.

Nell'ambito della fenomenologia, *Körper* indica in genere il corpo fisico quale lo descrive la scienza, l'oggetto materiale, si potrebbe dire il 'corpo-cosa', mentre *Leib* è il corpo vivo o vivente, centro di percezione e esperienza soggettiva. Non si tratta di una doppia natura ma di due diversi modi di guardare al corpo, ovvero di una doppia prospettiva secondo cui per *Körper* si intende il corpo visto come oggetto scientifico separato dal Sé, mentre *Leib* indica il corpo come latore dell'esperienza sensoriale e corporea e dunque come soggetto esperiente inscindibile dall'Io.

Significativo, per comprendere tale distinzione, è il seguente passo delle *Cartesianische Meditationen* (1950) di Husserl:

> Unter den eigentlich gefassten Körpern dieser *Natur* finde ich dann in einziger Auszeichnung *meinen Leib*, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben *Leib,* das einzige Objekt innerhalb meiner abstrakten Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindugsfeld, Wärme-Kälte-Feld usw.), das einzige, *in* dem ich unmittelbar schalte und walte, und insonderheit walte

> in jedem seiner Organe. Ich nehme, mit den Händen kinästhetisch tastend, mit den Augen ebenso sehend usw., wahr und kann jederzeit so wahrnehmen, wobei diese Kinästhesen der Organe im Ich-tue verlaufen und meinem Ich-kann unterstehen[41].

Al mero corpo materiale si oppone qui il proprio corpo come centro di percezioni tattili e visive e come l'unico corpo *direttamente* guidato dall'Io. Queste prime considerazioni vengono riprese ed ampliate soprattutto nel secondo libro di *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1952) dove la dimensione percettiva sensoriale assume un'importanza fondamentale per la definizione del concetto di *Leib*. Nell'ultimo capitolo della prima sezione, dedicata alla costituzione della natura materiale, il *Leib* viene definito come vero e proprio «organo di percezione», quel sistema di organi «liberamente mobile» mediante il quale il soggetto esperisce il mondo esterno:

> Zunächst ist der Leib das Mittel aller Wahrnehmung, er ist das Wahrnehmungsorgan, er ist bei aller Wahrnehmung notwendig dabei. […]
> Mit dem Lokalisiertsein der ersteren im betreffenden beweglichen Leibesgliede ist gegeben, dass bei aller Wahrnehmung und Wahrnehmungsausweisung (Erfahrung) der Leib als freibewegtes Sinnesorgan, als freibewegtes Ganzes der Sinnesorgane mit dabei ist, und dass somit aus diesem ursprünglichen Grunde alles Dinglich-Reale der Umwelt des Ich seine Beziehung hat zum Leibe[42].

Il *Leib* è per Husserl il latore dei «punti di orientamento zero» («Träger der Orientierungspunkte Null»[43]) in base ai quali l'Io intuisce lo spazio e l'intero mondo sensibile, entra in rapporto con ciò che lo circonda («Umwelt») ed è capace di «costruire il mondo spaziale»[44]. Questi elementi vengono ripresi e approfonditi nella terza sezione e in particolare nel terzo capitolo che è interamente dedicato al processo di «costituzione della realtà psichica attraverso il Leib» («Konstitution der seelischen Realität durch den Leib»). Il capitolo si apre con una nuova significativa contrapposizione tra *Körper* e *Leib*:

> Das Thema der folgenden Betrachtungen soll nun di Konstitution der Naturrealität Mensch (bzw. animalisches Wesen) sein, d. h. des Menschen, wie er sich in der naturalistischen Betrachtung darbietet: als materieller Körper, auf den sich neue Seinsschichten, die leiblich-seelischen, aufbauen[45].

È opportuno sottolineare che il *Körper*, come emerge dal brano citato, si costituisce come materia che non ha alcuna relazione con la psiche se non in qualità di 'supporto' dei diversi strati dell'essere che si costituiscono invece tramite il *Leib*. Centrali, in questo processo costitutivo, sono le sensazioni fisiche («Empfindungen») ed in particolare quelle tattili

che permettono di percepire allo stesso tempo non solo il mondo esterno ma anche il proprio corpo:

> Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, *Materie*, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigeschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und *empfinde* ich „auf" ihm und „in" ihm: die Wärme der Handrücken, die Kälte der Füßen, die Berührungs-Empfindungen an den Fingerspitzen. Ich empfinde ausgebreitet über die Flächen weiter Leibesstrecken den Druck und Zug der Kleider [...][46].

Non è possibile approfondire in questo ambito la riflessione husserliana relativa alla diversità dei vari processi sensoriali e in particolare alla contrapposizione tra vista e udito da un lato e tatto dall'altro. Ciò che preme sottolineare è che all'iniziale concetto di *Wahrnehmung* (percezione), si aggiunge quello di *Empfindung* (sensazione) e dunque il 'corpo vivo' è non solo mezzo percettivo ma anche latore di sensazioni 'su di esso e in esso': anzi è proprio tramite le sensazioni tattili che esso si costituisce[47]. Successivamente, il concetto di *Empfindung* husserliano si estende dalla dimensione sensoriale a tutte quelle sensazioni che 'fluiscono' nel corpo e lo attraversano pur non essendo connesse ad una specifica percezione dei cinque sensi, come ad esempio generici stati di malessere o benessere, sofferenza, stanchezza, piacere, ed in particolare quelle sensazioni che, così Husserl, «formano la base della vita del desiderio e della volontà» (le sensazioni della tensione e del rilassamento, della inibizione, della paralisi, della liberazione). Sono tutte sensazioni che, trovando una diretta localizzazione nel *Leib*, costituiscono per ogni uomo il *Leib* stesso ovvero, così Husserl, una «oggettività soggettiva che si distingue dalla mera cosa materiale attraverso questo strato di sensazioni»[48].

La definizione di *Leib* non si riduce tuttavia a quella di centro di localizzazione di percezioni e sensazioni ma si approfondisce tramite il concetto di *Willensorgan*, organo della volontà, l'unico oggetto che l'«Io puro» possa muovere liberamente e spontaneamente[49]. Proprio nella parte relativa al *Leib* come «Willensorgan» si fa avanti l'idea di una sostanziale «inerenza» tra il Sé e il corpo[50]. Questa idea viene approfondita successivamente in più punti dell'opera ed è centrale per il concetto husserliano di *Leib:* esso infatti «si intreccia» alla psiche – Husserl usa il verbo *sich verflechten*[51] – in quanto il materiale appreso tramite il *Leib* (sia nel senso di percezione sensoriale che di sensazione) costituisce un «sottofondo della coscienza e subisce un'apprensione realizzante insieme con questo, in quanto psiche e in quanto io psichico»[52]. Il *Leib* diventa così base fondamentale della «datità dell'Io» (*Ichgegebenheit*):

> Seele und seelisches Ich „haben" einen Leib, es existiert ein materielles Ding gewisser Natur, das nicht bloß materielles Ding, sondern Leib ist,

> also: ein materielles Ding, das als Lokalisationsfeld von Empfindungen und Gefühlsregungen, als Komplex von Sinnenorganen, als phänomenales Mitglied und Gegenglied aller dinglichen Wahrnehmungen (und was nach dem obgen weiteres hier in Frage kommen kann) ein Grundstück der realen Seelen - und Ichgegebenheit ausmacht[53].

Il *Leib* è sì materiale ma è allo stesso tempo «campo di localizzazione di moti del sentimento» e forma con la psiche una fondamentale «unità di esperienza»[54]; esso è dunque imprescindibile per la costituzione della realtà psichica e quindi dell'Io.

Tutte le riflessioni successive sul *Leib* prendono le mosse dalla fenomenologia husserliana sviluppandone singoli aspetti. È soprattutto nella fenomenologia della percezione che si rileva una prima proficua ricezione dell'opera di Husserl, in particolare con Merleu-Ponty, ma anche, secondo l'analisi presentata da Zaner, con Gabriel Marcel e Jean Paul Sartre. Si veda ad esempio l'interpretazione di Zaner relativa ai punti comuni delle *Leibesphänomenologien* di questi tre autori:

> The body-proper is the matrix of concrete human existence; it is the "centre of action", that which places me "at" or "in" the midst of things; it is that "by means of which" there is a "world" at all for me; it is that which at once is my presence to the world and is the world's presence to me. As such, my body-proper at once exposes me to my Umwelt and opens up my Umwelt to me as a complex concatenation of possible ways of acting, doing and being[55].

Con quella che è stata definita la «nuova fenomenologia» di Hermann Schmitz l'accento si è spostato invece dal problema della percezione e del rapporto con la *Umwelt* (il mondo circostante, l'ambiente) a quello della differenza tra percezioni sensoriali e sensazioni fisiche non attribuibili ai sensi – differenza che è per Schmitz fondamentale per la definizione del concetto di *Leib*. Mentre infatti il *Körper* è l'oggetto materiale percepibile tramite i sensi, i concetti di *Leib* e *Leiblichkeit* si riferiscono, così Schmitz, all'ambito dell'esperienza soggettiva e dello «eigenleibliches Spüren»[56]. Secondo tale visione, il *Leib* è ciò che l'uomo sente senza fare ricorso ai cinque sensi, e quindi quelle sensazioni di fame, freddo, stanchezza, paura, dolore, sete, che non si costituiscono come vere e proprie percezioni sensoriali[57]. Non è possibile qui approfondire la concezione di Schmitz – tra l'altro per certi versi decisamente criticabile, soprattutto nella centralità data alla netta separazione tra percezione e sensazione per la definizione del concetto di *Leib*. Si è voluto tuttavia citarla brevemente in quanto, rispetto agli studiosi precedenti, concentrati soprattutto sulla questione della percezione, essa testimonia uno spostamento di accento sul *Leib* come 'soggetto esperiente', che non solo percepisce il mondo esterno ma esperisce anche bisogni, pulsioni, sofferenza, tensione. È proprio sulla base del concetto di esperienza corporea sogget-

tiva che Schmitz approda nuovamente all'idea di una inscindibile unità tra *Leib* e *Selbst*[58].

Come si vedrà nel corso del presente lavoro, tutti gli aspetti messi in luce in questa sommaria disamina relativa al concetto di *Leib* nell'ambito della fenomenologia risultano centrali nella rappresentazione dell'uomo e del corpo nell'opera büchneriana. Con ciò non si vuole certo leggere nell'opera di Büchner un'anticipazione delle riflessioni fenomenologiche sul concetto di corpo, ma solo evidenziare come la rappresentazione dell'uomo, nelle sue opere letterarie, non esuli mai dalla realtà materiale del corpo inteso come corpo vivo e pulsante, che esperisce malattia, sofferenza, bisogni, desideri, e che si costituisce quindi non solo come irriducibile recesso della soggettività e dell'identità dell'individuo ma anche – e anzi proprio per questo – come presupposto imprescindibile del rapporto interumano.

Note

[1] In particolare, nelle opere letterarie, si sono rilevate 34 occorrenze di *Leib* e solo 5 di *Körper* (queste ultime si ritrovano solo in *Dantons Tod* e, come si vedrà più avanti, hanno una particolare valenza connotativa). In *Der Hessische Landbote* compare solo il termine *Leib*, in tutto 7 volte, ma in quattro casi esso si trova in passi attribuiti a Weidig in cui si fa diretto riferimento alla tradizione religiosa del corpo della resurrezione, «Auferstehungsleib» (*Büchner*, *Sämtliche Werke*, II, pp. 63, 66; cfr. 2.3).

[2] In questo senso il termine *Körper* viene usato in particolare nella parte iniziale dello scritto su Cartesio e in quella dedicata alla fisica, dove appunto si tratta delle proprietà dei corpi (in particolare dell'estensione, che rappresenta la prima proprietà della materia) e del loro movimento. Complessivamente, negli scritti dedicati a Cartesio, ai filosofi successivi e poi a Spinoza, questa accezione del termine *Körpe*r compare in tutto ca. 80 volte, escludendo le parti che costituiscono dirette citazioni dall'opera di Tennemann, *Geschichte der Philosophie* o dall' *Etica* di Spinoza (*Büchner*, *Sämtliche Werke*, II, pp. 173-352).

[3] Questa accezione si rileva in particolare nella parte dello scritto su Cartesio dedicata alla fisiologia e soprattutto al rapporto tra *Körper* e *Seele*, nonché nei passi relativi alle obiezioni a Cartesio. Complessivamente, negli scritti su Cartesio e Spinoza e sui i filosofi successivi a Cartesio, le occorrenze del termine *Körper* e dei suoi derivati col significato di corpo umano sono ca. 92.

[4] J. Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bouvier, Bonn 1998, pp. 15 e sgg.; U. Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie*, Taunus, Königstein 2004, pp. 104 e sgg.

[5] In realtà la sostituzione non è avvenuta completamente e vi sono ancora differenze negli ambiti di uso. Tuttavia, si può parlare in genere di una maggior diffusione di *Körper* in riferimento al corpo umano, lì dove invece nel diciottesimo e agli inizi del diciannovesimo secolo si trovava più spesso il termine *Leib*. Soentgen interpreta questo spostamento nell'uso linguistico come un progressivo affermarsi di una prospettiva scientifica sul corpo secondo cui esso viene percepito come separato dal Sé, quindi come oggetto (J. Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, cit., p. 16).

[6] J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch,* 16 voll., Hirzel, Leipzig 1854-1960, qui XII, colonne 581-590. D'ora in avanti per quest'opera si farà ricorso solo all'indicazione *Deutsches Wörterbuch* seguita dal numero del volume e della colonna di riferimento.

[7] *Deutsches Wörterbuch*, XII, colonna 583.

[8] Ivi, colonna 585.

[9] *Ibid.*

[10] Ivi, vol XI, colonne 1834-1838.

[11] «Das fremdwort körper ist aber mit dem einheimischen leib noch bis heute nicht völlig eins geworden, und dabei hat sich jenes mehr zu geist, dieses mehr zu seele gesellt; denn geist und körper, leib und seele (so gestellt des tonfalls wegen) ist die uns geläufige zusammenstellung, nicht umgekehrt, z. b.: die scheidung zwischen geist und körper, seele und leib. GÖTHE 53, 236. wie nämlich der denkende geist höher gestellt wird, so zu sagen noch geistiger ist als die nur empfindende seele, so ist uns nach der andern seite hin körper schärfer bezeichnend, so zu sagen noch körperlicher als leib; denn leib schlieszt uns meist leben und fühlen, also die seele eigentlich mit ein, während man das absehen von allem geistigen und seelischen, das leibliche an sich am schärfsten nur mit körper ausdrückt. daher ist folgendes möglich: unser leib, als körper betracht, ist weder moralischen noch physischen übeln unterworfen. nur in so weit er mit der seele verknüpft ist u. s. w» (ivi, colonna 1835).

[12] «[Körper] haupts. im absichtlichen gegensatze zum geiste, zur seele, in geistlichem und philosophischem sinne» (ivi, colonna 1834).

[13] 1 Cor. 15,44. Cfr. 4.5.

[14] *Deutsches Wörterbuch*, XI, colonna 1836.

[15] Ivi, colonna 1835 (corsivi miei).

[16] S.J.E. Stosch, *Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichbedeutenden Wörter der deutschen Sprache*, 4 voll., Strauss, Frankfurt Oder 1777-1780, citato in J. Soentgen, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, cit., p. 15.

[17] *Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexicon)*, 12 voll., F. A. Brockhaus, Leipzig 1827-1830, spec. VI, pp. 261-262.

[18] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 11 voll., Barth, Leipzig 1798-1819. Per questo studio si farà riferimento a W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 11 voll., Culture et civilisation, Bruxelles 1974.

[19] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., X, pp. 200-286.

[20] Per le citazioni da *Dantons Tod* si farà riferimento al «Quellenbezogener Text» in MBA III.2, pp. 83-154; di qui in avanti si citerà solo il titolo, *Dantons Tod*, seguito dal numero della replica cui si rimanda. La replica 114 cui si fa riferimento in questo caso è la seguente: «Lacroix. […] Er [Danton] sucht eben die mediceische Venus stückweise bey allen Grisetten des palais royal zusammen, er macht Mosaik, wie er sagt; der Himmel weiß bey welchem Glied er gerade ist. Es ist ein Jammer, daß die Natur die Schöhnheit, wie Medea ihren Bruder, zerstückelt und sie so in Fragmenten in die Körper gesenkt hat» (*Dantons Tod*, repl. 114).

[21] Ivi, repl. 140: «Lacroix. Zwei barmherzige Schwestern, jede dient in einem Spital d. h. in ihrem eignen Körper».

[22] Ivi, repl. 185: «Robespierre. […] Die Sünde ist im Gedanken. Ob der Gedanke That wird, ob ihn der Körper nachspielt, das ist Zufall».

[23] Ivi, repl. 622: «Camille. […] Alle sind Schurken und Engel, Dummköpfe und Genie's und zwar das Alles in Einem, die 4 Dinge finden Platz genug in dem nämlichen Körper, sie sind nicht so breit, als man sich einbildet». Repl. 626: «Danton. Aber wir sind die armen Musicanten und unsere Körper die Instrumente».

[24] Il termine *Körper* si ritrova anche nella replica 370 di St. Just dove però compare nel composto «Körperwelt», termine privo di riferimento diretto al corpo umano e che si riferisce in genere a tutto il mondo naturale.

[25] G. Büchner, An *die Familie* (28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 411.

[26] Tradizionalmente il concetto di *Leib* viene tradotto in francese con l'espressione «corps propre» (cfr. ad esempio M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la per-*

ception, Gallimard, Paris 1945). Tuttavia, già con lo stesso Merleau-Ponty, inizia ad affermarsi in ambito filosofico anche il termine *chair*, carne (M. Merleau-Ponty, *Le visibile et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964). Ad esso ricorrono anche Nancy e Ricœur (J.-L. Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris 1992; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 373). Derrida invece, pur approvando in parte la traduzione della nozione husserliana di *Leib* con il francese *chair*, sottolinea come il termine «carne» presenti connotazioni cristiane evidenti e quindi porti con sé il rischio di un fraintendimento del senso husserliano di *Leib* (J. Derrida, *Le toucher Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000).

[27] Feher, ad esempio, nella sua introduzione a *Fragments for a History of the Human Body*, fa riferimento al concetto di *Leib* derivante dalla fenomenologia usando l'espressione «body proper». M. Feher *et al.* (a cura di), *Fragments for a History of the Human Body,* Urzone, New York 1989, p. 11.

[28] Si veda ad esempio la traduzione italiana di *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* di Edmund Husserl: «Tra i corpi di questa *natura* colti in modo appartentivo [*eigenheitlich*] io trovo poi il *mio corpo* nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico [*Körper*] ma proprio corpo organico [*Leib*]». E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 119.

[29] M. Carbone, *Attualità e non attualità del Leib*, «Leitmotiv», 3, 2003, pp. 81-92.

[30] Ivi, p. 84; cfr. anche C. Rozzoni, M. Bianchetti, *Leib o Körper, chair o corpus: la filosofia e la nozione di corpo. Intervista a Mauro Carbone*, « Chora. Laboratorio studentesco di attualità e scrittura filosofica», 9, 2004, pp. 51-56.

[31] Nella traduzione delle opere di Husserl edita da Einaudi, *Leib* è stato tradotto con «corpo vivo», mentre *Körper* con «corpo somatico» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* trad. it. di E. Filippini, 2 voll., Einaudi, Torino 1965). I testi originali di E. Husserl verranno citati dall'edizione completa delle opere husserliane: S. Strasser, W. Biemel, K. Schumann *et al.*, *Husserliana: gesammelte Werke*, 26 voll., Martinus Nijhoff, Den Haag 1950-1987. D'ora in avanti si farà riferimento a questa edizione solo con l'indicazione *Husserliana*, seguita dal volume e dalla pagina di riferimento.

[32] Galimberti parla invece, in riferimento ai due termini tedeschi di *Körper* e *Leib*, di «corpo cosa» e «corpo vivente» (U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 288-293).

[33] U. Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie*, cit.; G. Lindemann, *Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrung*, in F. Jürgen, B. Westermann (a cura di), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Lang, Frankfurt M. 1995, pp. 115-142; P.-I. Villa, *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*, Leske & Budrich, Opladen 2000; R. Gugutzer, *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2002.

[34] H. Plessner, *Die Verschränkung von Körper und Leib als Schlüssel zur philologischen Anthropologie*, in Id., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philologischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 141-145; G. Lindemann, *Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis vom Körper und Leib*, in A. Barkhaus *et al.* (a cura di), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1996, pp.146-175.

[35] M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975; Id., *Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift* Quel Corps?, in W. Seitter (a cura di), *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Interviews mit M. Focault*, trad. ted. di W. Seitter *et al.,* Merve, Berlin 1976; M. Foucault, *Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere*, in Id., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen*

und Wahrheit, trad. ted. di H.-J. Metzger *et al.*, Merve, Berlin 1987, pp. 104-117; Id., *Histoire de la sexualité*, 3 voll., Gallimard, Paris 1976-1984. In queste opere tuttavia, come del resto in quelle di Butler citate nella nota successiva e in genere negli studi sociologici tradizionali dedicati al corpo, la differenza tra *Leib* e *Körper* non viene tematizzata e il centro di indagine è soprattutto il *Körper*. Solo in studi sociologici più recenti si è dedicata maggiore attenzione ai concetti di *Leib* e *Leiblichkeit*, cfr. U. Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie*, cit., pp. 13 e sgg., pp. 127 e sgg.

[36] Si vedano ad esempio i seguenti studi: J. Butler, *Bodies that Matter. On the Discoursive Limits of Sex*, Routledge, New York 1993; Id., *Gender Troubles. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990; M. Featherstone *et al.*, *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage, London 1991; M. Feher *et al.* (a cura di), *Fragments for a History of the Human Body*, cit.; M. Lorenz, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Diskord, Tübingen 2000; C. Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London 1993; S. Scott, D. Morgan (a cura di), *Body Matters: Essays on the Sociology of the Body*, Falmer Press, London 1993; B. Turner, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Sage, London 1984.

[37] Si citeranno qui solo alcuni contributi relativi all'ambito del teatro, ma sono in genere molto numerosi anche gli studi dedicati al corpo nell'ambito della letteratura e delle arti. E. Fischer-Lichte, A. Fleig (a cura di), *Körper-Inszenierungen*, Attempto, Tübingen 2000; C. Kühn, *Körper – Sprache*, Lang, Berlin 2002; V. Apfelthaler, *Die Performance des Körpers – der Körper der Performance*, Gardez, St. Augustin 2001; C. Monti *et al.* (a cura di), *Körpersprache und Sprachkörper*, Studien Verlag, Wien 1996; A. Opel, *Sprachkörper. Zur Relation von Sprache und Körper in der zeitgenössischen Dramatik*, Aisthesis, Bielefeld 2002; E. Agazzi, *Il corpo conteso. Rito e gestualità nella Germania del Settecento*, Jaca Books, Milano 2000.

[38] R. Zaner, *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971 (ed. orig. 1964), pp. 240 e sgg.

[39] M. Merleu-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; Id., *Le visibile et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.

[40] H. Schmitz, *System der Philosophie, Band 2/1: Der Leib*, Bouvier, Bonn 1965; Id., *System der Philosophie, Band 3/1: Der leibliche Raum*, Bouvier, Bonn 1967; Id., *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1990; Id., *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Ed. Tertium, Stuttgart 1998.

[41] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in *Husserliana*, I, p. 128.

[42] E. Husserl, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana*, IV, p. 56.

[43] *Ibid.*, p. 56.

[44] «Abgesehen von seiner Auszeichnung als Orientierungszentrum erhält der Leib vermöge der konstitutiven Rolle der Empfindungen Bedeutung für den Aufbau der räumlichen Welt» (ivi, p. 57).

[45] Ivi, p. 143.

[46] Ivi, pp. 145-146.

[47] «Der Leib kann sich als solcher ursprünglich nur konstituieren in der Taktualität und allem, was sich mit den Tastenampfindungen lokalisiert wie Wärme, Kälte, Schmerz u.dgl. […]. Der Leib wird natürlich auch gesehen wie jedes andere Ding, aber zum *Leib* wird er nur durch das Einlegen der Empfindungen im Abtasten, durch das Einlegen der Schmerzempfindungen usw., kurzum durch die Lokalisation der Empfindungen als Empfindungen» (ivi, p. 151).

[48] Ivi, p. 153.

[49] «Die Auszeichnung des Leibes als Lokalisationsfeld ist die Voraussetzung für die weiteren Auszeichnungen des Leibes allen materiellen Dingen gegenüber: insbesondere

der, dass er schon als Leib genommen (nämlich als das Ding, das seine Schicht der lokalisierten Empfindungen hat) *Willensorgan* ist, das *einzige Objekt*, das für den Willen meines reinen Ich *unmittelbar spontan beweglich* ist und Mittel, um eine mittelbar spontane Bewegung anderer Dinge zu erzeugen. [...] Bloße *materielle Dinge* sind nur *mechanisch beweglich* und nur *mittelbar spontan beweglich*, nur Leiber sind unmittelbar spontant (frei) beweglich. Durch das zu ihnen gehörige freie Ich und seinen Willen» (ivi, p 151).

[50] Ivi, p. 152.

[51] Ivi, p. 157.

[52] «Was auffaßbar ist als lokalisierte Schicht des Leibes, dazu anderes, was auffaßbar ist als Abhängiges vom Leibe (im vollen Sinn, diese Schicht schon einschließend) und den Sinnesorganen, all das macht unter dem Titel Bewusstseinsstoff einen Untergrund des Bewusstseins aus und erfährt seine realisierende Auffassung in eins mit diesem als Seele und seelisches Ich» (ivi, p.157).

[53] *Ibid.*

[54] «Dass Leib und Seele eine eigene Erfahrungseinheit bilden und das Seelische vermöge dieser Einheit seine Stelle in Raum und Zeit erhält, darin besteht die rechtmäßige *Naturalisierung* des Bewusstseins» (*Husserliana*, IV, pp. 168-169).

[55] R. Zaner, *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, cit., p. 240.

[56] A proposito del concetto di *Leib* in Schmitz, Jäger parla ad esempio di «Phänomene des eigenleiblichen Spürens, der affektiven Betroffenheit, der Subjektivität» (U. Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie*, cit., p. 103).

[57] «Unter dem eigenen Leib eines Menschen verstehe ich das, was er in der Gegend seines Körpers von sich spüren kann, ohne sich auf das Zeugnis der fünf Sinne (Sehen, Hören, Tasten, Riechen, Schmecken) und des perzeptiven Körperschemas (d.h. des aus Erfahrungen des Sehens und Tastens abgeleiteten habituellen Vorstellungsbildes vom eigenen Körper) zu stützen». H. Schmitz, *System der Philosophie, Band 2/1: Der Leib*, cit., p. 12; cfr. anche Id., *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, cit., p. 15.

[58] U. Jäger, *Der Körper, der Leib und die Soziologie*, cit., p. 61.

CAPITOLO 1

LA LETTERATURA CRITICA

Dal secondo dopoguerra ad oggi le opere e la personalità di Georg Büchner sono state oggetto di un interesse sempre crescente da parte della letteratura critica. La molteplicità e la contraddittorietà delle interpretazioni dell'opera di questo autore sono così sorprendenti da rendere decisamente arduo il tentativo di tracciarne un quadro esaustivo. Non si intende dunque in questo capitolo delineare una storia della letteratura critica né trattarne unicamente gli studi principali. Si affronteranno solo gli ambiti di ricerca più rilevanti per il presente studio con l'intento di individuare, per ciascuno di essi, le lacune o le questioni ancora aperte. Il primo capitolo offre dunque una ricognizione della letteratura secondaria e allo stesso tempo definisce alcune delle problematiche fondamentali su cui si incentrerà l'analisi successiva.

1.1 «Körperbilder»: contributi critici sul corpo nell'opera di Büchner

Nonostante l'intera opera di Büchner sia estremamente densa di immagini, riferimenti, metafore attinenti al campo semantico della corporeità e più specificatamente del corpo umano, manca uno studio che si concentri su tale complesso semantico e ne analizzi le diverse sfaccettature prendendo in esame tutta la produzione dell'autore. Sussistono solo, all'interno di studi specifici dedicati a singole opere, riferimenti isolati ad alcune delle tematiche legate all'isotopia del corpo.

Solo quattro sono i saggi in cui si affronta direttamente la questione del corpo nell'opera di Büchner. Il primo, di Rosshoff[1], si concentra unicamente su *Woyzeck* e *Lenz* e in particolare sulla rappresentazione del dolore e della malattia. Fulcro tematico di *Woyzeck* è per Rosshoff la scissione tra corpo e spirito, scissione perseguita e sfruttata dal potere politico come modalità di oppressione e sfruttamento degli individui. Tale scissione si esplica per Rosshoff in un processo di riduzione dell'individuo alla sola realtà fisica: essendo sfruttato come cavia, Woyzeck viene trattato dal «Dottore» come un corpo senza anima. È a tale «Verabsolutierung des Körpers» (assolutizzazione del corpo) che Rosshoff imputa la malattia mentale: la follia allucinatoria e l'omicidio sarebbero cioè il risultato della scissione tra anima e corpo perpetrata nel consesso politico-sociale in cui Woyzeck vive. Ciò che sfugge all'analisi di Roshoff è

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

che Büchner in realtà, presentando la malattia mentale come il risultato della degradazione e della vessazione del corpo, non fa che affermare la fondamentale inscindibilità tra corpo e psiche.

Al contrario di quanto avviene per Woyzeck, la sofferenza di Lenz, pur non essendo priva di origine sociale, si presenta fin dall'inizio, così Rosshoff, come l'effetto di una malattia che è in primo luogo di natura psichica. Il corpo diventa qui un mezzo attraverso il quale esperire la realtà, poiché esso è latore dell'esperienza sensoriale con cui Lenz cerca non solo di ristabilire un contatto con il mondo esterno e «accertarsi del reale» («Realitätsvergewisserung») ma anche di recuperare la propria integrità psichica. *Lenz,* per Rosshoff, non è che la rappresentazione del fallimento di questo processo di «Realitätsvergewisserung» attuato attraverso il corpo poiché esso non porta ad un effettivo ricongiungimento tra realtà fisica e realtà psichica ma sfocia in una totale perdita di identità[2]. Anche se alcuni aspetti messi in luce da questo contributo sono difficilmente contestabili, l'analisi risulta alquanto superficiale e spesso non va oltre la semplice parafrasi di *Lenz* né traccia un vero e proprio confronto tra le due opere su cui si incentra.

Anche lo studio di Hörisch, *Pathos und Pathologie. Der Körper und die Zeichen in Büchners* Lenz[3], non tiene fede alle aspettative suscitate dal titolo e presenta un'analisi piuttosto debole della contrapposizione tra corpo e segno nel frammento büchneriano. Il saggio tenta di dimostrare come la ricerca della realtà corporea da parte di Lenz, che si esprime non solo nel tentativo del personaggio di arrecarsi dolore fisico ma anche nella sua imitazione del mondo animale, non rappresenti altro che un tentativo di ribellione al mondo dei segni, e dunque all'autorità – sia essa di natura religiosa, sociale o estetica – che tali segni ha creato e del cui significato si fa garante. Nonostante la struttura interpretativa presentata da Hörisch appaia piuttosto superficiale, il saggio mostra un'intuizione alquanto interessante, ovvero quella dell'opposizione tra corpo e autorità, che, come vedremo in seguito, assume un'importanza centrale nell'opera di Büchner.

Del tutto diverso è il contributo di Reeve, *Kleist, Büchner, Grillparzer: Three Dramatists' Archetypal Rapresentations of the Body*[4], che intende indagare il modo in cui questi tre autori rappresentano il corpo e individuare i modelli archetipici cui fanno riferimento. Trattando i drammi di Büchner, Reeve si concentra unicamente sui personaggi femminili e individua tre principali modalità di rappresentazione del «body»: il corpo materno come origine di vita e nutrimento; il corpo della donna come oggetto del desiderio di regressione dell'uomo; ed infine il corpo femminile come incarnazione del potere pericoloso e conturbante della sessualità. Tali immagini di donna sono, così Reeve, proiezione della realtà psichica dell'autore stesso e della sua condivisione di determinati archetipi tipici della cultura occidentale. Ora, non solo la lettura dei singoli personaggi dei drammi büchneriani offerta da Reeve appare difficilmente accettabile, come si vedrà soprattutto nel corso del terzo capitolo, ma i presupposti stessi della sua analisi risultano decisamente riduttivi in quanto implica-

no una limitazione dell'ambito della corporeità a quello della rappresentazione del femminile[5] e sfociano in una lettura meramente simbolica delle singole figure – lettura che, come si vedrà in 3.1 e 3.2, non è suffragata né dell'analisi testuale né da un'attenta analisi della poetica büchneriana.

Di tutt'altra natura è il contributo di Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*[6], il più complesso e interessante dei saggi fin qui considerati. Friedrich si ripropone di indagare la valenza semantica del corpo nell'opera büchneriana concentrandosi in particolare sull'ambito figurativo, sulla *Bildlichkeit*. Egli individua nell'attenzione alla realtà corporea uno dei tratti distintivi della produzione di Büchner, la attribuisce alla formazione medico-scientifica dell'autore e ne sottolinea la strettissima relazione con il suo pensiero politico:

> Es entspricht dem Verständnis des Physiologen und Anatomen Büchner, wenn er es kategorisch ablehnte, menschliches Glück oder Lebens- und Freiheitsrechte zu verhandeln, ohne darauf zu bestehen, dass vor allen anderen die Bedingungen des Wohlergehens des Menschen als Körper, d. h. die Befriedigung seiner Primärbedürfnisse sichergestellt sind[7].

Rifacendosi alla lettura di T.M. Mayer, cui si farà accenno più avanti, Friedrich sottolinea come l'azione politica, per Büchner, non possa mai prescindere dalla realtà fisiologica del corpo, ovvero dalla ricerca del soddisfacimento dei bisogni materiali insita nel genere umano. Solo questa ricerca, unita alla presa di coscienza della situazione di vessazione e degradazione del corpo determinata da condizioni socio-economiche di sfruttamento, può rappresentare la forza motrice dei cambiamenti sociali. Büchner rifiuta dunque qualsiasi idea di rivoluzione che non implichi una trasformazione dei rapporti socio-economici tale da permettere alla massa di soddisfare i propri bisogni materiali primari. Così Friedrich individua, a ragione, nel passaggio dal «Natürlich-Körperlich(en)» (naturale-corporeo) al «Gesellschaftlich-Politisch(en)» (politico-sociale) una delle costanti fondamentali dell'opera di Büchner e mette in evidenza come lo strettissimo legame tra i bisogni primari e l'azione politico rivoluzionaria porti ad una vera e propria politicizzazione del corpo:

> Das Primärbedürfnis bleibt der entscheidende Bezugspunkt – aber nicht das des nur physiologisch und vom Standpunkt des Arztes aus wahrnehmbaren Einzelorganismus, sondern *das zugleich körperliche und kollektive Bedürfnis* der vielen, das der unmittelbar „politischen Körper"[8].

Spostando l'attenzione dal corpo del singolo e dalla sua individuale necessità di soddisfare i propri bisogni, a quello collettivo delle masse, Büchner postula, così Friedrich, la valenza potenzialmente rivoluzionaria della corporeità.

Tale lettura, anche se coinvolge solo l'ambito politico e quindi non esaurisce la valenza plurisemantica del corpo nell'opera di Büchner, presenta vari spunti interessanti su cui è opportuno soffermarsi, soprattutto per quando riguarda l'uso metaforico del corpo in *Der Hessische Landbote* e *Dantons Tod*. Esaminando la «körpernahe Sprache» (lingua vicina al corpo) del *Landbote,* Friedrich sottolinea come i costanti riferimenti al corpo, in particolare le frequenti immagini di cannibalismo con cui si esprime lo sfruttamento del popolo ad opera delle classi alte, non siano da intendere in maniera meramente metaforica ma anche sempre in senso letterale[9]. L'oppressione politica, sociale, economica viene veicolata con immagini attinenti alla sfera della corporeità perché essa non è mai scindibile dall'oppressione e dallo sfruttamento del corpo del popolo, dalla negazione dell'appagamento dei suoi bisogni.

Immagini di cannibalismo ritornano in *Dantons Tod* e, pur essendo capovolte, poiché vengono usate dai «Cittadini» («Bürger») per descrivere l'intenzione di cibarsi degli aristocratici, sono espressione dello stesso legame tra corpo e politica: l'intenzione dei «Bürger» di usare il corpo degli aristocratici per ricavarne cibo e vestiario deriva dal fallimento di una rivoluzione che non ha portato effettivi cambiamenti materiali per il popolo. Le immagini di cannibalismo sfruttate nelle repliche dei «Bürger» rappresentano così, per Friedrich, la difesa della vita intesa in senso concreto e materiale contro la sua astrazione a livello politico, la protesta del corpo fisiologico contro gli abusi perpretati dal potere. Le esecuzioni pubbliche vengono infatti interpretate come azioni meramente simboliche con cui i robespierristi tentano di compensare la non avvenuta rivoluzione sociale e nascondere la propria indifferenza nei confronti della «Magenfrage» (problema della fame). Il solo personaggio che si sottrae a questa politicizzazione-simbolizzazione del corpo è per Friedrich quello di Marion, interpretato come l'incarnazione di una «Körperutopie» (utopia del corpo). Pur concentrandosi solo sulla tematica politica, il saggio presenta interessanti spunti interpretativi su cui si tornerà in 2.3, in particolare per quanto riguarda l'opposizione tra corpo fisiologico e simbolico, l'attenzione per la *Bildlichkeit* e la riflessione relativa all'uso metaforico del corpo in *Der Hessische Landbote*.

È opportuno infine citare anche il saggio di Ingrid Oesterle sui rapporti tra *Woyzeck* e la *Schauerliteratur*[10] (letteratura del terrore), in quanto questo contributo, pur non trattando direttamente la questione del corpo, presenta interessanti considerazioni, soprattutto per ciò che concerne il rapporto tra *Körper* (corpo) e *Sprache* (linguaggio verbale). In *Woyzeck* Büchner farebbe ricorso ad una «estetica fisiologica» fondata su una progressiva riduzione della funzione comunicativa della lingua e su un graduale passaggio all'espressione non verbale. Si tratta per Oesterle di una «körpernahe Sprache des verbalen Kommunikationsverlusts», ovvero di un linguaggio che diventa sempre più corporeo e fisico fino a portare alla totale perdita della comunicazione verbale. Proprio partendo dai due termini *Schmerz* (dolore) e *Schrecken* (terrore), I. Oesterle tenta di ricol-

legare la poetica büchneriana ad alcune delle principali teorie estetiche dell'epoca, in particolare alle opere di Burke. Secondo tali teorie il dolore e lo spavento non sono altro che il risultato di una reciproca interazione tra corpo (*Körper*) e animo (*Gemüt*): nel caso del dolore la sensazione fisica arriva ad influire sull'animo, mentre nel caso del terrore il processo è inverso ed è l'animo, ovvero l'evento psichico della paura, a generare determinati effetti sul corpo. In *Woyzeck* si rappresenterebbe proprio questa doppia interazione che, a sua volta, prescinde dall'aspetto linguistico della comunicazione:

> Schmerz und Schrecken, Gemütsbeeinträchtigung durch Körpervorgänge und Körperaffizierung durch Gemütstätigkeit verklammert Büchners Kunst in einer Körpernahen Sprache des verbalen Kommunikationsverlusts[11].

La parola perde dunque in *Woyzeck* la propria funzione retorico comunicativa e lascia il posto al linguaggio del corpo, alla materialità; la lingua è sottoposta ad un graduale processo di riduzione: da un insieme di frasi spezzate e parole isolate, si passa ad un susseguirsi di sillabe, suoni, fremiti e spasmi, fino alla completa eliminazione dell'aspetto logico semantico. Il culmine di questo processo si ha, così Oesterle, nella scena dell'omicidio, dove il movente di Woyzeck sembra ridursi alla meccanica ripetizione delle parole «immer zu! immer zu!» (su, ancora! su, ancora!), ripetizione che diventa indistinguibile dal movimento fisico dei colpi di pugnale. Queste parole, che derivano dal contesto sociale della danza, arrivano a dominare il personaggio e i suoi movimenti e diventano così direttamente gesto, corpo. In questa scena si verifica dunque un duplice processo: da un lato il soggetto perde il controllo sul linguaggio verbale e ne viene dominato, dall'altro la lingua, perdendo la sua funzione logico-comunicativa e assumendo una valenza unicamente performativa, si annulla nella materialità, nell'azione. Con questo processo di «Selbstannullierung der Sprache» (autoannullamento della lingua), *Woyzeck* rappresenterebbe dunque la negazione della poesia e l'affermazione del non-verbale[12].

Al di là degli esiti interpretativi cui giunge il confronto tra *Woyzeck* e la tradizione letteraria, questo lavoro ha il merito di accennare ad alcuni aspetti decisamente interessanti relativi alla problematica del corpo: in primo luogo il rapporto tra *Sprache* e *Körper*, ovvero tra linguaggio verbale e corpo, e in secondo luogo il possibile influsso sulla produzione di Büchner delle teorie estetiche dell'epoca incentrate sul processo di interazione tra *anima* e *corpo* alla base della ricezione delle opere d'arte.

Occorre infine citare alcuni studi che, pur non occupandosi direttamente della questione del corpo e della corporeità nell'opera di Büchner, testimoniano un recente spostamento di interesse su questo ambito di indagine. Si tratta in particolare del contributo di H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine. Dantons Tod: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper* (2006), e di due saggi pubblicati nell'ultimo numero del «Georg Büchner Jahrbuch» (2005), rispettivamente di Rößer[13] e Friedrich[14]. Poiché

essi riguardano tuttavia la questione più prettamente estetica, verranno trattati in 1.6.

Come emerge dalla breve disamina qui presentata, gli studi che si sono occupati del complesso semantico del corpo e della corporeità nell'opera di Büchner, sono decisamente molto pochi e si incentrano solo su aspetti limitati e su singole opere, mentre manca completamente un'analisi che prenda in esame tutta la produzione dell'autore e i diversi ambiti tematici quali appunto quello politico, erotico e scientifico-filosofico.

1.2 Il pensiero politico di Büchner e l'interpretazione di Dantons Tod

Il pensiero e l'attività politica di Georg Büchner sono stati oggetto di numerosissimi studi basati quasi esclusivamente sull'analisi di *Der Hessische Landbote* e *Dantons Tod*. Non si intende dunque offrire qui una disamina esaustiva delle letteratura critica in proposito, ma solo presentare alcuni dei nodi fondamentali riguardanti l'interpretazione del pensiero politico büchneriano, in particolare in relazione a *Dantons Tod*. La lettura in chiave politica di questo dramma è stata, almeno fino alla fine degli anni Settanta, estremamente controversa: già dagli anni Venti, infatti, si sviluppa, all'interno della critica büchneriana, una tendenza a de-politicizzare la produzione letteraria di Büchner e a sottolinearne unicamente gli aspetti filosofico-esistenziali. Ad aprire la strada a quella che Goltschnigg definisce la «Entpolitisierung bzw. politische Verfälschung des Dichters»[15] (depoliticizzazione o falsificazione politica del poeta) è Gundolf che interpreta *Dantons Tod* come uno «Schicksaldrama unterer Sphäre» (dramma del destino di basso livello) e individua nella forza espressiva del linguaggio l'unico elemento di originalità della poetica büchneriana[16]. Gli studi più rilevanti, all'interno di questa tendenza sono sicuramente quelli di Viëtor, in particolare il saggio del 1934, *Die Tragödie des heldischen Pessimismus*[17], in cui l'autore nega che *Dantons Tod* possa essere considerato un dramma politico e sostiene che il vero tema dell'opera sia la consapevolezza della mancanza di libertà degli esseri umani, del dominio del fato e dell'impossibilità di salvezza e redenzione[18]. Nella figura di Danton troverebbe espressione la visione del mondo di Büchner stesso, una visione pessimistica e nichilista che vede il mondo pervaso dal dolore e dalla sofferenza e nega all'individuo ogni possibilità di azione e ribellione. Nonostante studi successivi dedicati all'attività rivoluzionaria di Büchner[19] abbiano dimostrato tutta l'inconsistenza di tale lettura, essa ha avuto a lungo un forte influsso nella critica conservatrice, come dimostrano le interpretazioni di Martens[20] e Horton[21].

Accanto a questa tendenza si sviluppano però anche, sempre a partire dagli anni Venti, letture diametralmente opposte, di stampo principalmente marxista, che affrontano proprio la tematica politica[22] e tentano di rintracciare in *Dantons Tod* la chiave di interpretazione del pensiero politico di Georg Büchner. La questione centrale su cui si concentrano gli studiosi riguarda in questo caso il rapporto tra il pensiero dell'autore e le

due fazioni contrapposte dei dantonisti e dei robespierristi, tanto che le varie interpretazioni si presentano in fondo come diversi tentativi di individuare di volta in volta in Danton o in Robespierre il portavoce delle idee büchneriane. Lukács[23], ad esempio, non solo si oppone apertamente all'interpretazione di Viëtor, rifiutando le categorie di pessimismo, nichilismo e disillusione politica, ma critica anche l'identificazione tra Büchner e il personaggio di Danton su cui si fondava lo studio di Viëtor. Dal punto di vista politico Büchner, come «plebejischer Rivolutionär» (rivoluzionario plebeo)[24], condivide per Lukács le posizioni di Robespierre, e solo dal punto di vista filosofico sembrerebbe esprimere le proprie convinzioni nel personaggio di Danton e nel suo materialismo epicureo. Robespierre e Saint-Just vengono descritti come le uniche figure che costituiscono la forza trainante della Rivoluzione e del dramma stesso («die wirklichen, dramatisch handelden, vorwärtstreibenden Figuren»)[25], mentre Danton è interpretato come un rivoluzionario borghese che decide di abbandonare la Rivoluzione una volta raggiunti gli obiettivi della propria classe. Tale lettura è ripresa e sviluppata nel dopoguerra ad esempio da Jancke[26] che, attribuendo in modo alquanto arbitrario a Büchner un giacobinismo rivoluzionario, legge in Robespierre il portavoce delle idee dell'autore e interpreta dunque il dramma come la celebrazione del culmine della Rivoluzione robespierrista, ovvero del momento in cui la fazione borghese, rappresentata da Danton e dai suoi seguaci, viene definitivamente sconfitta.

Non tutta la letteratura secondaria di stampo marxista, tuttavia, propone questo accostamento tra Robespierre e Büchner, anzi, è proprio da una parte di essa che tale interpretazione inizia ad essere sottoposta a critica. Già nello studio di Hans Mayer[27], precedente a quello di Jancke, si evita di attribuire a Danton o a Robespierre la funzione di portavoce delle idee dell'autore e si legge il dramma come la «tragedia del determinismo politico». Per Mayer il vero «problema» del dramma è il Termidoro, ovvero la caduta di Robespierre con il definitivo fallimento della Rivoluzione: «Der Thermidor ist das Problem des Werkes. Robespierres Scheitern der Angelpunkt»[28]. È soprattutto dalla fine degli anni Settanta che si rileva in genere un definitivo superamento delle letture che tendevano ad attribuire a Büchner un marcato giacobinismo rivoluzionario. Nella maggior parte degli studi sull'opera büchneriana inizia a diventare quasi scontata l'associazione tra il pensiero politico di Büchner e quello dantonista, così come esso trova espressione nelle repliche di Hérault, Camille, Danton. Tale spostamento interpretativo è da mettere in relazione in parte con la rivalutazione della «Thematik der Liebe»[29] (tematica dell'amore) – che ha portato a sottolineare il legame tra il pensiero büchneriano e l'utopia heiniana della 'riabilitazione della carne' rappresentata in *Dantons Tod* dai dantonisti – ed in parte con gli studi di Poschmann[30] e di T.M. Mayer. Questi ultimi, analizzando il rapporto tra l'attività politica di Büchner e le correnti rivoluzionarie coeve, in particolare quella neobabuvista e quella neogiacobina, hanno evidenziato la matrice neobabuvista e quindi decisamente antigiacobina del pensiero büchneriano (si vedano anche 1.3 e 1.5).

Gli studi di T.M. Mayer, che si basano non solo sulle opere di Büchner e i dati biografici ma anche sullo studio dei documenti relativi alla *Gesellschaft der Menschrechte* (Società per i diritti dell'uomo) di Gießen e Darmstadt, hanno messo in evidenza il forte influsso che le idee di Babeuf e dei neobabouvisti relative alla questione dei bisogni materiali delle masse e all'abolizione della proprietà privata dovettero avere sul pensiero di Büchner[31]. Mentre i neogiacobini difendevano l'idea di una rivoluzione portata avanti da un gruppo limitato di persone in grado di rappresentare la volontà della maggioranza e guidarla verso la fondazione di una democrazia rappresentativa basata su un ideale ascetico e repressivo del rapporto tra Stato e società, i neobabuvisti concepivano l'azione rivoluzionaria nel senso di una rivolta popolare volta al cambiamento dei rapporti economico-sociali esistenti e delle condizioni materiali del popolo[32]; ed è proprio la centrale importanza data alla questione dei bisogni materiali delle masse a costituire anche la base del pensiero politico büchneriano.

Sulla manifestazione dell'influsso neobabuvista in *Der Hessische Landbote* non ci sono posizioni discordi nell'ambito della letteratura critica. Più complesso è il caso di *Dantons Tod*, in particolare in relazione all'interpretazione dell'ideologia dantonista. Se a lungo tempo infatti, una volta superata la lettura in senso giacobino, si è attribuita alla fazione dantonista la funzione di portavoce delle idee dell'autore, la scoperta degli aspetti neobabuvisti ha portato in parte anche in direzione opposta. Secondo la lettura di T.M. Mayer l'influsso del pensiero babuvista non contrasta con l'evidente «simpatia» di Büchner per la fazione dantonista, anzi, è proprio nell'utopia di Camille e Hérault che l'autore darebbe espressione alla propria visione di tipo progressista ed emancipatorio e al proprio ideale protocomumista di una società in cui «il libero sviluppo di ciascuno è il presupposto per il libero sviluppo di tutti» («die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist»)[33]. Il fatto che Büchner attribuisca una simile visione emancipatoria proprio ai moderati sarebbe un punto debole dell'opera che Mayer attribuisce al contatto con Weidig e con i democratici moderati dell'Assia, all'impostazione antigiacobina delle fonti storiche usate e, soprattutto, all'influsso di Heine che si manifesta ad esempio nei tratti sansimoniani dell'ideale di stato delineato da Camille[34].

Una lettura diametralmente opposta è invece quella di Holmes[35], l'unico critico che, proprio sulla base dell'analisi dell'influsso neobabuvista sul pensiero büchneriano, ha rifiutato l'ormai radicato assunto secondo cui i dantonisti incarnerebbero le idee politiche dell'autore. Per Holmes la fazione dantonista è caratterizzata da un individualismo borghese che Büchner non poteva condividere: si tratterebbe di un'ideologia conservatrice, in cui l'esaltazione del piacere, lungi da avere aspetti emancipatori e progressisti, non sarebbe altro che la difesa di un privilegio di classe (ovvero della classe borghese). Tali considerazioni non conducono però ad un'interpretazione in senso robespierrista del pensiero büchneriano, anzi, per

Holmes, Büchner sottoporrebbe ad un'acuta critica entrambe le fazioni, mostrandone la distanza dal proprio ideale di rivoluzione sociale e smascherando da un lato la matrice borghese conservatrice e individualista dei dantonisti, dall'altro la debolezza strategica di Robespierre. Tuttavia è opportuno sottolineare che Holmes, pur attribuendo a Büchner «a devastating critique of Robespierrism»[36], individua anche una profonda vicinanza tra l'ideologia di Robespierre e il pensiero politico büchneriano, vicinanza che si manifesterebbe nel concetto di rivoluzione sociale affermato da Robespierre in I/6 (repl. 175): lo scopo ultimo dell'attività di Robespierre sarebbe per Holmes la «sociale Revolution», dunque coinciderebbe con quello di Büchner. La critica mossa dall'autore ai giacobini riguarderebbe solo i metodi, la strategia adoperata per raggiungere tale scopo, in quanto non radicata nell'idea di una vera e propria lotta di classe[37].

Come si vedrà nel corso di questo lavoro, la lettura di Holmes, per quanto presenti alcuni aspetti interessanti, mostra evidenti punti deboli che derivano da un'analisi testuale spesso troppo poco aderente al testo e ai suoi rimandi interni e da uno studio eccessivamente cursorio delle correnti politiche coeve e in particolare dell'influsso del pensiero di Buonarroti sui rivoluzionari degli anni Trenta dell'Ottocento. Si tratta tuttavia, allo stesso tempo, di una lettura coerente in sé che, opponendosi all'ormai radicata identificazione tra convinzioni politiche dell'autore e ideali dantonisti senza per questo ricadere in forzature ideologiche 'alla Jancke', ha sicuramente aperto nuove problematiche di grande rilievo per una riconsiderazione della tematica politica in *Dantons Tod*. Come si vedrà nel secondo capitolo, l'analisi testuale del dramma e di alcuni passi di *Der Hessische Landbote*, *Woyzeck* e *Leonce und Lena* permette di rilevare che tale riconsiderazione non può prescindere da uno studio del corpo e della valenza che esso assume nell'ambito dell'azione politica e rivoluzionaria: l'analisi della *Bildlichkeit* attinente all'ambito del corpo umano offre infatti nuovi spunti interpretativi relativamente alla (eventuale) manifestazione del pensiero politico büchneriano nella sua produzione letteraria.

1.3 Eros e sessualità nell'opera di Georg Büchner

I contributi dedicati al tema dell'eros e della sessualità nell'opera büchneriana sono sicuramente più numerosi di quelli relativi all'ambito più ampio del corpo e della corporeità. Dallo studio della letteratura critica emergono in particolare tre aspetti: in primo luogo i critici hanno a lungo tempo ignorato, o comunque sottovalutato, la fondamentale importanza che le suddette tematiche rivestono in tutta l'opera di Büchner. Se si eccettuano alcuni contributi della prima critica büchneriana (si veda ad esempio lo studio di Lipmann), è solo alla fine degli anni Settanta, con gli studi di T.M. Mayer e di R. Grimm, che si è aperto un nuovo campo di discussione in riferimento alla rilevanza e alla centralità delle questioni dell'erotismo e della sessualità nell'opera di Büchner. In secondo luogo, queste tematiche sono state affrontate quasi esclusivamente in relazione a *Dantons*

Tod e, se si eccettua qualche eccezione per quanto riguarda *Woyzeck*, ma non assumono rilevanza, per la critica, nelle altre opere. Terzo, si tratta di letture estremamente eterogenee che derivano da approcci spesso non fondati su precisi riferimenti testuali né su un'attenta considerazione del processo di rielaborazione delle fonti che caratterizza il metodo di composizione büchneriano.

Lipmann[38] è il primo ad aver dato al tema dell'eros un'importanza centrale nella produzione büchneriana. Trattando *Dantons Tod*, egli individua in Marion la sacerdotessa di una nuova religione del piacere («Genuß-Religion»[39]) e dunque il simbolo centrale dell'opera di Büchner che sarebbe tutta tesa, appunto, all'affermazione di una sorta di religione dionisiaca dell'ebbrezza. «Büchner war ganz Grieche und ganz dyonisisch»[40]: questo è il presupposto di partenza dello studio di Lipmann che non viene tuttavia sostanziato tramite l'analisi della produzione büchneriana o delle fonti biografiche e delle informazioni derivanti dagli scambi epistolari. Si tratta di un ritratto alquanto riduttivo che lascia in ombra la complessità della personalità dell'autore e soprattutto l'impostazione realistica e materialistica del suo pensiero. Lipmann attribuisce a Büchner da un lato una religiosità panteistica, una visione immanentistica del mondo, dall'altro un'impostazione filosofica epicurea e sembra erroneamente presupporre una sorta di identità tra il panteismo spinoziano e l'epicureismo[41].

La critica successiva, sia quella di stampo politico, per lo più marxista, che quella più conservatrice volta a de-politicizzare la produzione di Büchner, tende ad ignorare completamente l'aspetto dell'erotismo e della sessualità. In ambito marxista si trovano alcuni riferimenti all'eros, tuttavia essi hanno una funzione sempre subordinata rispetto all'analisi della tematica politica (soprattutto per *Dantons Tod*). Per H. Mayer, ad esempio, Büchner attribuisce al piacere sessuale una funzione consolatoria poiché rappresenta personaggi, come Danton e Camille, che cercano nel rapporto amoroso una compensazione per il fallimento dell'azione politica[42]. Per Jancke la cosiddetta *Genußphilosophie* (filosofia del piacere) di Danton assume una connotazione prettamente negativa[43]: il principio della ricerca del piacere affermato dai dantonisti sarebbe un'ulteriore manifestazione dell'egoismo borghese e dell'individualismo del loro programma. Lo studio di Jancke si fonda però su un presupposto largamente smentito e superato dalla critica successiva, in quanto identifica l'ideologia di Robespierre con quella di Büchner e legge dunque nel dramma la celebrazione del successo della Rivoluzione. Come si vedrà in seguito, tale interpretazione è decisamente discutibile e deriva più da una proiezione delle proprie idee politiche nel testo che non da un tentativo di penetrarne il significato. Alcuni aspetti dell'interpretazione di Jancke, sono stati tuttavia ripresi, negli anni Novanta, da Holmes[44] che, concentrandosi sui personaggi delle prostitute, vi legge la rappresentazione della mercificazione dell'eros insita nel principio dantonista della ricerca del piacere: l'eros diventa, per Holmes, immagine di sfruttamento e svela la matrice borghese individualistica della fazione dantonista. Come si vedrà nel terzo capitolo, non tutti i personaggi del-

le prostitute in *Dantons Tod* possono essere interpretati come simbolo di sfruttamento economico, e quindi, anche se l'elemento messo in luce da Holmes è sicuramente presente, esso rappresenta solo un aspetto, ma non l'unico, della tematica erotica nel dramma.

Una connotazione negativa viene attribuita alla tematica erotica anche dalla critica conservatrice. Il primo saggio che affronta questo tema in *Dantons Tod* e *Woyzeck* è quello di Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod[45], uno studio che ha influenzato notevolmente la critica successiva e attribuisce a Büchner una visione demonizzante della sessualità. Tema di *Woyzeck* e della cosiddetta *Marion-Szene* è infatti per Martens la «violenza distruttiva della sessualità»:

> Das Thema der verheerenden Gewalt der Sexualität ist hier [*Marion-Szene*] wie dort [*Woyzeck*] aufgeworfen. Hier wie dort bricht Untermenschliches in die menschliche Sphäre ein: Tierisches, animalische Triebhaftigkeit[46].

Alla sessualità viene dunque attribuita una valenza meramente negativa. Büchner la rappresenta, così Martens, come una forza tirannica e bestiale che non porta ad un arricchimento dell'Io ma alla sua degradazione ed infine ad un processo di «Entmenschlichung» (disumanizzazione):

> Die Sinnlichkeit hat sich hier [*Marion-Szene*] emanzipiert, ja usurpatorische Macht erlangt. Sie dient nicht der Steigerung des Lebensgefühls, der Erweiterung des Ich – sie ist vielmehr ein Faktor zur Unterjochung des Ich, zur Reduzierung der Persönlichkeit, zur Entmenschlichung geworden – hier so gut wie im *Woyzeck*[47].

Nelle figure di Marion e Marie troverebbe espressione il pessimismo che caratterizza la visione dell'uomo di Büchner in quanto in esse si smascherano la natura bestiale dell'uomo e la sua sottomissione ad una forza elementare, aliena ed incontrollabile[48]. Martens attribuisce dunque a Büchner un giudizio morale nettamente negativo sulle figure di Marion e Marie e sulla sessualità. Come si vedrà in seguito, tale lettura risulta decisamente inaccettabile, non solo perché non è suffragata dall'analisi testuale ma anche perché contrasta con vari passi dei documenti biografici da cui emerge un atteggiamento tutt'altro che moralistico e bigotto da parte dell'autore[49].

Come si è accennato in precedenza, il saggio di Martens ha avuto un notevole influsso sulla critica degli anni Sessanta e Settanta che non si distanzia fondamentalmente da un'interpretazione negativa del tema dell'eros e della sessualità e si concentra per lo più sulle figure di Marion e Marie senza prendere in considerazione gli altri personaggi femminili. Il rifiuto di attribuire all'eros una valenza positiva e di leggere la *Marion-Szene* come un'esaltazione della *Genußphilosophie* viene ripreso ad esempio da Baumann che attribuisce all'eros un potere perturbante piuttosto

che liberatorio[50]. Analogamente, Mischke[51] legge in Marion la rappresentazione della natura pericolosa dell'eros che minaccia la personalità dell'individuo:

> Danton versinkt im Rausch der erotischen Erfahrung und gefährdet auf diese Weise die Eigenständigkeit des personalen Seins. [...] Entfesselte Triebkräfte treten ihre Herrschaft an und entmachten die Person[52].

Marion rappresenterebbe la degenerazione dell'individuo divenuto completamente preda degli appetiti sessuali e nel suo racconto si svelerebbe «eine geradezu dämonische Veräußerlichung und Verselbständigung des Erotischen»[53]. Benn riprende invece da Martens il collegamento tra *Dantons Tod* e *Woyzeck* e legge in Marion un personaggio «molto pericoloso», nella cui storia si anticiperebbe il tema – poi sviluppato in *Woyzeck* – delle conseguenze fatali che le «passioni elementari» possono avere sull'esistenza umana[54].

I primi tentativi di rottura con tali letture decisamente demonizzanti della tematica erotica sono rappresentati dagli studi di Ullmann[55] e Swales[56]. Entrambi infatti, seppur con esiti interpretativi diversi, fanno riferimento alla possibilità di attribuire all'eros una valenza utopica e dunque fondamentalmente positiva nell'opera büchneriana. I due autori, pur basandosi su un'analisi testuale in molti punti discutibile, hanno sicuramente il merito di aver tentato una rivalutazione di tale tematica e di aver individuato un legame tra eros e politica proponendo l'ipotesi che il pensiero rivoluzionario di Büchner potesse includere anche un ideale di emancipazione dell'eros.

Ma è solo alla fine degli anni Settante che si verifica una vera e propria svolta nell'ambito della critica büchneriana grazie agli studi di Grimm e T.M. Mayer. Con il saggio di Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*[57], i temi della sessualità e dell'erotismo nell'opera di Büchner assumono un'importanza centrale, mentre gli studi di T.M. Mayer gettano nuova luce sulla figura dell'autore, sulla sua personalità e sulle sue convinzioni politiche e filosofiche, con conseguenze di grande rilevanza per l'interpretazione della tematica erotica.

Dove la critica tradizionale si concentra principalmente sulla tematica politica o filosofico-esistenziale, accennando solo *en passant* a quella amoroso-erotica o interpretandola unicamente in funzione delle altre, Grimm le attribuisce invece un'importanza fondamentale, una funzione costitutiva nell'opera di Büchner. La «Thematik der Liebe»[58], afferma Grimm, non è meno rilevante di quella politica, si tratta anzi di due temi strettamente collegati fra loro e, se Benn aveva parlato di una triplice rivoluzione, politica, metafisica ed estetica[59], Grimm aggiunge un quarto aspetto 'rivoluzionario', quello appunto erotico-sessuale. Dal momento che, per Grimm, Büchner considerava amore e sessualità come aspetti inalienabili dell'individuo, la sua concezione della rivoluzione doveva avere come componente fondamentale anche l'idea di un'emancipazione della sessualità

dalle costrizioni di una morale repressiva quale quella giudaico-cristiana. Questo ideale starebbe alla base della caratterizzazione del personaggio di Marion che rappresenta, così Grimm, l'incarnazione dell'utopia erotica dei dantonisti e dell'autore stesso[60]. Inoltre, Marion non sarebbe espressione solo dell'utopia di una completa liberazione dell'eros ma incarnerebbe anche il superamento della scissione tra l'amore spirituale e quello carnale: il suo rapporto con Danton, infatti, non si riduce alla sfera fisico-sessuale ma include anche il dialogo, la comunicazione verbale. Sulla base di tale lettura Grimm attribuisce a Büchner una concezione dell'amore fondata sull'unità tra *eros* e *agape* e sul superamento della scissione tra anima e corpo che caratterizza la cultura occidentale cristiana. Accanto a questa visione fondamentalmente positiva dell'eros rimarrebbe però la consapevolezza anche degli aspetti più bassi e sordidi della sessualità, ovvero quelli rappresentati dalle battute oscene dei dantonisti, dai numerosi riferimenti alla sifilide e dai personaggi di Adelaide e Rosalie.

Di grande rilevanza sono anche i già citati studi di T.M. Mayer[61] la cui originalità non consiste solo nella nuova visione che offrono della personalità di Büchner e della sua opera, ma anche nel tipo di approccio usato dallo studioso. Si tratta infatti di studi empirici, basati cioè su un'accurata analisi dei documenti storici e delle fonti biografiche oltre che dell'intera produzione dell'autore. Mayer indaga il rapporto tra Büchner e le correnti politiche e filosofiche dell'epoca e individua un profondo legame sia con il pensiero materialista francese, in particolare nella sua matrice sensualistica, sia con il movimento neobabuvista (cfr. 1.2 e 1.5). Sulla base di tale influsso e dell'analisi testuale egli dimostra poi come Büchner, in *Dantons Tod*, tenti di collegare la teoria di una rivoluzione sociale con la filosofia sensualistica del piacere. Questa lettura è supportata da vari riferimenti a fonti biografiche[62] e permette a Mayer di delineare un nuovo «ritratto» dell'autore secondo cui Büchner appare come un protocomunista libertario, «ein (social)revolutionärer, ein praktischer Demokrat, ein parteilicher Historiker, Poet, Materialist und ein Erotiker»[63]. La vicinanza al materialismo francese, la ripresa di motivi sensualistici di derivazione heiniana, il nuovo ritratto tracciato da Mayer sulla base dei documenti biografici, contribuiscono a confutare ogni interpretazione in chiave negativa e moralistica dell'atteggiamento di Büchner nei confronti della sessualità e dell'eros.

I saggi di Grimm e Mayer hanno sicuramente inaugurato un nuova fase nella critica büchneriana aprendo nuovi campi di studio e discussione. La critica degli anni Ottanta e Novanta è caratterizzata da un lato da una maggiore attenzione ai temi della sessualità e dell'erotismo[64], dall'altro da uno stretto confronto con le affermazioni di Grimm ed in particolare con la sua interpretazione dei personaggi femminili di *Dantons Tod*.

Come esempio del nuovo interesse per il tema della sessualità è opportuno citare il saggio di Homan del 1985, *Liberty and the Libertine in* Danton's Death[65], in quanto affronta in modo originale la contrapposizione tra sesso e politica nel dramma büchneriano. Tale contrapposizione, che tradizio-

nalmente viene rappresentata come conflitto di genere ('donna sensuale' vs. 'uomo politico'), si articola in *Dantons Tod* sotto forma di un insanabile conflitto tra individuo e società. Robespierre, l'uomo politico, afferma la necessità del sacrificio del singolo per il bene comune. Dai suoi discorsi emerge chiaramente che l'azione politica non solo diventa surrogato del sesso ma si basa sulla sua repressione: la sessualità, essendo un'esperienza puramente individuale e non controllabile dallo Stato, costituisce infatti una minaccia per il potere politico e deve dunque essere neutralizzata. Danton, il libertino, rappresenta invece la protesta dell'individuo contro la società e lo Stato. Da questo contrasto emerge per Homan una visione del tutto nuova della rivoluzione: «Büchner's version of the revolution sees the creation of a new political order in which the only possible liberty is the way of the libertine»[66]. Molto simile è l'idea di Vaßen secondo cui la critica alla Rivoluzione attuata da Büchner in *Dantons Tod* deriva proprio dall'incapacità dei suoi protagonisti di includere e portare avanti l'utopia erotico-sessuale: la Rivoluzione fallirebbe, cioè, proprio perché «priva di Venere ed Epicuro»[67].

La maggior parte degli studiosi che si sono esplicitamente confrontati con l'interpretazione di Grimm mostra la tendenza a respingere gli elementi più innovativi del suo saggio e riprendere la lettura negativa di Martens. Ueding[68], ad esempio, pur riconoscendo alle tre figure femminili un ruolo prettamente positivo, in quanto esse rappresentano i diritti della vita contro il corso della storia ormai divenuto disumano, rifiuta esplicitamente l'idea di un'utopia erotica. Un analogo rifiuto è quello di Knapp[69], che non solo nega ogni possibilità di interpretare la tematica erotica in senso positivo ma parla addirittura di una sorta di ossessione adolescenziale per il sesso da parte di Büchner[70]. Ma le affermazioni di Knapp non sono fondate su basi empiriche, e d'altra parte se veramente si dovesse parlare di un'ossessione per il sesso non si spiegherebbe perché già *Lenz* risulti privo di battute oscene o altri riferimenti espliciti alla sessualità.

Altre letture sostanzialmente negative della *Marion-Szene* sono quelle che si ritrovano nella critica di orientamento femminista, su cui si tornerà più approfonditamente nel terzo capitolo. James[71] legge ad esempio nel personaggio di Marion una ninfomane, tipica proiezione di fantasie maschili, che testimonierebbe l'adesione di Büchner a un sistema culturale di tipo patriarcale e repressivo nei confronti della sessualità femminile e in genere dell'eros. Anche Samples[72], interpretando i personaggi femminili di *Dantons Tod* come espressione dei tradizionali ruoli della donna nella cultura borghese ottocentesca, afferma che la caratterizzazione di Marion testimonia il rapporto problematico di Büchner con la sessualità e lascia pensare che l'autore dovesse condividere quella scissione tra amore spirituale e amore sessuale tipico della cultura del suo tempo. Per Boa[73], invece, Marion da un lato sarebbe la negazione dello stereotipo repressivo e de-eroticizzante della femminilità del 1800, e dall'altro anticiperebbe lo stereotipo opposto (quello della donna come pura sessualità) che si sviluppa sopratutto nel 1900 e trova espressione anche nell'appello

novecentesco all'emancipazione sessuale – appello che, lungi da essere un programma di tipo veramente liberatorio per la donna, perpetua in realtà la sua condizione di oggetto passivo. Non sarebbe dunque possibile, per Boa, attribuire a questo personaggio e alla tematica erotica una valenza positiva e progressista.

Ambivalente è l'interpretazione di Werner nel saggio intitolato *Büchners aufrührerischer Materialismus*[74] di cui si tratterà anche in 1.5: egli infatti, da un lato sottolinea la molteplice valenza della sessualità nell'opera di Büchner e in particolare la sua funzione positiva di critica alla falsità della morale borghese in *Dantons Tod*, dall'altro mostra come l'eros si carichi nel dramma anche di connotazioni negative e soprattutto dia espressione alla profonda solitudine cui l'uomo è destinato. L'esperienza erotica, infatti, l'unica che potrebbe costituire un'alternativa alla solitudine, assumerebbe nella *Marion-Szene* toni decisamente negativi in quanto le metafore usate dalla donna e da Danton, per Werner, non parlano di una vera e propria unione tra uomo e donna ma di una sorta di dissolvimento dell'Io. Esse dunque testimoniano come il superamento della solitudine si possa realizzare, per Büchner, solo «al prezzo della morte»[75]. Come si è mostrato in un precedente studio[76] dedicato alla *Marion-Szene* e si vedrà in 3.3, un'analisi più approfondita dell'impianto figurativo del dialogo tra Marion e Danton non permette di avvalorare una simile interpretazione ma conduce proprio nella direzione opposta.

Una serrata critica al saggio di Grimm è anche quella di Horton che si concentra sul legame tra sessualità e malattia riscontrabile in alcuni passi dei drammi di Büchner. Riguardo a *Dantons Tod* in particolare, Horton considera inaccettabile l'idea di una valenza utopica dell'erotismo e vede invece nella sessualità solo una metafora dell'«ineluttabile» fisicità e della bestialità dell'uomo. L'immagine ricorrente della malattia venerea è per Horton espressione di una concezione dell'uomo fondamentalmente pessimistica secondo cui l'individuo è intrappolato nei limiti della natura fisica e ridotto a pura bestialità[77]. La sessualità, che nel testo appare più volte connessa a morte, malattia, decadenza, sarebbe cioè la manifestazione di una visione dell'uomo cinica e degradante. Ma in questo modo Horton presuppone che Büchner dia alla realtà fisica, al corpo, una connotazione decisamente negativa, presupposto che, come si vedrà nel corso di questo studio, risulta privo di riscontri nella produzione complessiva dell'autore, in cui non si trovano segni di una particolare demonizzazione della fisicità o della sessualità.

Un'interpretazione analoga è quella proposta da Reddick il quale, proprio considerando le battute oscene in *Dantons Tod* e i costanti riferimenti ad una sessualità sordida e malata, attribuisce a Büchner una visione profondamente negativa dell'uomo e del corpo:

> But Büchner's plays points again and again to a far bleaker possibility: that the problem lies not in extrinsic impediments but in intrinsic defects of the gravest kind; that the body of the people – or at least of these

> people in their specific situation – is cankered beyond hope of recovery. And in this grim vision it is sexuality that constitutes the principal canker. […] Danton is given to see the world as vastly more corrupt than ever Robespeierre does. For Robespierre, filth and lechery are an unfortunate but eradicable blot on the national escutcheon. For Danton in his bleakest moments, and no doubt for Büchner too, sexuality is part of the "Fluch des Muß", the curse of compulsion that seems to lie on all humanity[78].

Perché Büchner debba «no doubt» (!) condividere questa sorta di demonizzazione della sessualità risulta non chiaro e non trova riscontro né nelle altre sue opere né nelle sue lettere. Anche se Reddick mette in evidenza come accanto a questa visione vi sia quella positiva della bellezza del cosmo e riconosce una certa ambivalenza nel rapporto di Büchner con la sessualità, la sua lettura resta sostanzialmente negativa.

Come ultimo esempio di una simile tendenza ad attribuire a Büchner una visione negativa dell'eros si ricorda infine lo studio di Hildebrand[79] del 1999. L'autore, richiamandosi a Horton, interpreta la tematica sessuale di *Dantons Tod* come una critica al sensualismo e alle utopie edonistiche che caratterizzavano sia il primo romanticismo sia gli scrittori del *Junges Deutschland*. Büchner rappresenterebbe queste utopie per poi subito smentirle e confutarle. In questo senso *Dantons Tod* è interpretato da Hildebrand come un dramma fondamentalmente chiuso, in cui i conflitti verrebbero non solo rappresentati ma anche risolti in una netta separazione tra ideologie 'giuste' e 'sbagliate'. Tale interpretazione è però discutibile in quanto non trova fondamento nell'analisi testuale delle opere di Büchner né nei riferimenti fatti dall'autore stesso alla propria poetica[80]. Interpretando Marion come il simbolo di un panerotismo distruttivo e letale, Hildebrand si ricollega sostanzialmente a quella demonizzazione del personaggio e dell'eros inauguratasi con Martens senza apportarvi contributi originali.

Vi sono però anche critici che hanno ripreso e sviluppato le idee di Grimm. È questo il caso ad esempio di Buck[81] che, alquanto anacronisticamente, attribuisce a Büchner l'idea di una vera e propria emancipazione sessuale:

> Sein gezielter Versuch, die systematische Tabuisierung sexueller Bedürfnisse aufzuheben, setzt der repressiven Lustfeindlichkeit die Erwartung irdischer Glückserfüllung entgegen. […] Die Emanzipation der Sinne vom Diktat des konventionellen Regelsystems und die dadurch möglich werdende natürlich-sinnliche Erfahrung spielen hierbei eine entscheidende Rolle[82].

Le posizioni di Grimm vengono riprese anche da Hinderer[83] che riconosce lo stretto legame tra amore e rivoluzione che caratterizza *Dantons Tod* ed ammette la possibilità di individuare nel personaggio di Marion l'espressione di un concetto di rivoluzione che si estenda anche all'ambito della sessualità. Fondamentale per la tematica erotica è però, così Hinderer, anche il personaggio di Julie: è in esso e non nel «sensualismo narci-

sistico» di Marion che si realizzerebbe l'unità tra amore fisico e spirituale che sta alla base della visione büchneriana dell'amore[84]. Un aspetto nuovo sottolineato da Hinderer riguarda le oscenità e la lingua piena di allusioni e battute a sfondo sessuale cui, come si è visto più sopra, vari critici hanno fatto riferimento per attribuire a Büchner una visione fondamentalmente negativa della sessualità come realtà malata e bestiale. Secondo Hinderer, invece, questo linguaggio è usato dai dantonisti come arma politica, come attacco all'ideologia di Robespierre fondata sulla repressione, sulla virtù, sul terrore e su un moralismo ipocrita[85]. Si tratta di un'interpretazione molto interessante e sicuramente più fondata di quelle tradizionali, se si considera la strenua difesa di Büchner di tali passi e la tendenza alla provocazione dell'autore stesso che emerge dalle sue lettere[86] e dalle testimonianze[87] di chi lo conosceva.

Questa lettura delle battute oscene in *Dantons Tod* viene ripresa anche nel recente saggio di Peyrache-Leborgne[88], dedicato anch'esso alla tematica erotica. Anche qui si evidenzia lo strettissimo legame tra eros e politica e si sottolinea il potenziale contrasto tra la sfera della sessualità, individuale e privata, e quella politica del potere statale. Nonostante Büchner faccia uso anche di immagini di degradazione relative alla sessualità, egli attribuisce in fondo all'eros, secondo Peyrache-Leborgne, una valenza decisamente positiva: l'eros, offrendo possibilità di una esperienza autentica, costituisce l'unica arma con cui il singolo può contrapporsi all'astrazione idealista attuata dal potere politico.

Come emerge dai saggi più recenti dedicati alla tematica erotica – si pensi in particolare al contrasto tra una lettura come quella di Hildebrand del 1999 e l'interpretazione di Peyrache-Leborgne del 2000 – la questione della valenza dell'eros e della sessualità è ancora estremamente controversa e così pure l'interpretazione dei personaggi femminili dei drammi büchneriani. Uno studio del corpo nell'opera di Georg Büchner non può ovviamente prescindere da una considerazione di questa problematica. Tuttavia, poiché ho già dedicato alla tematica erotica due studi precedenti, mi limiterò, in questo lavoro, a riprendere i risultati delle analisi già svolte e mostrarne la rilevanza per l'ambito di indagine di questo studio, per accennare poi ad alcuni aspetti nuovi che permettono di gettare nuova luce sulla tematica erotica (ad esempio il rapporto tra eros e malattia in *Dantons Tod*, *Woyzeck* e *Lenz*, e la relazione tra *Leib* e *Sprache* in *Dantons Tod*).

1.4 La concezione della natura e gli scritti scientifici

La fondamentale importanza della formazione medico scientifica di Büchner per la sua produzione letteraria viene riconosciuta già da Gutzkow che, in una lettera datata 10 giugno 1836, scrive al giovane autore di *Dantons Tod*:

> Sie scheinen die Arzneikunde verlassen zu wollen, womit Sie, wie ich höre, Ihrem Vater keine Freude machen. Seien Sie nicht ungerecht gegen

dies Studium; denn diesem scheinen Sie mir Ihre hauptsächliche Force zu verdanken, ich meine Ihre seltene Unbefangenheit, fast möcht' ich sagen, Ihre Autopsie, die aus allem spricht, was Sie schreiben[89].

Nonostante questo precoce riconoscimento della stretta relazione tra poesia e scienza nella produzione di Büchner, e dunque della necessità di prendere in esame anche gli scritti scientifici per un'effettiva comprensione della sua opera, tali testi sono stati a lungo trascurati dalla letteratura critica. Si è arrivati persino a negare che potessero avere una qualche rilevanza per l'interpretazione della poetica e della personalità dell'autore[90]. Inoltre, anche gli studi e i commenti in cui si prendono in esame le opere scientifiche presentano per lo più analisi rudimentali e sbrigative e tradiscono quasi sempre la stessa difficoltà, ovvero quella di conciliare l'apparente contraddizione tra l'orientamento idealistico-morfologico derivante dalla *Naturphilosophie*, che caratterizza la produzione scientifica di Büchner, e la natura profondamente innovativa e progressista del suo pensiero politico e dell'opera letteraria. Nella letteratura critica, come sottolinea Roth nel suo recente studio del 2004, si è tentato quasi esclusivamente di 'rimuovere' tale contraddizione piuttosto che analizzarla o spiegarla[91].

Per Hans Mayer, ad esempio, non sussiste alcuna relazione tra la concezione della natura di Büchner e le sue idee politiche. Uno dei temi centrali della sua opera sarebbe il contrasto tra l'armonia della natura e il disordine (*Unordnung*) della società:

Immer geht es bei Büchner um den Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft, um die Harmonie der Natur und die Unordnung des gesellschaftlichen Seins, um natürliche Gesetzmäßigkeit und Gebundenheit der menschlichen Praxis[92].

Partendo dal presupposto che la visione büchneriana della storia e della società sia fondamentalmente pessimistica, fatalistica e deterministica, Mayer attribuisce alla natura, così come essa viene vista da Büchner, una valenza consolatoria, e interpreta la concezione büchneriana del cosmo all'insegna di una vera e propria «Trostphilosophie»[93]. È proprio spostando l'accento su tale valenza che si tenta di risolvere la contraddizione tra il pensiero politico di Büchner e la sua visione della natura che appare del tutto in linea con la *Naturphilosophie* e dunque con quella che Mayer definisce la «corrente conservatrice» del panorama scientifico dell'epoca. Pur riconoscendo l'influsso della *Naturphilosophie*, Mayer sottolinea infatti come esso «non abbia alcun effetto» sul pensiero politico dell'autore, ma abbia piuttosto la funzione di compensare una visione della storia e della società radicalmente pessimista[94]:

Seine Naturauffassung hat *überhaupt keine Einwirkung* auf seine Staats- und Gesellschaftsauffassung. Das Bedeutsame liegt gerade umgekehrt in *der völligen und unverbundenen Trennung der so entgegengesetzten Gedanken über Natur und Gesellschaft*. Nicht Konservativismus schöpft

> Büchner aus seinem Bild von der Natur, aber *Trost*. Nicht alles also, so wird ihm offenbar, ist Unordnung, Chaos und Schmutz. Es gibt ein Reich, wo alles rein ist: das Reich der ewigen Natur[95].

Interpretazioni analoghe sono anche quelle di Golz e Völker[96], secondo cui lo studio della natura offrirebbe a Büchner fiducia e forza («Vetrauen» e «Kraft»)[97] e l'attività politico-letteraria dell'autore sarebbe del tutto disgiunta da quella scientifica. Vi sono però anche critici che si sono opposti a tali letture postulando una fondamentale unità tra politica e scienza nell'opera büchneriana: è questo ad esempio il caso di Müller-Seidel, che parla di una «immanente Einheit von Naturwissenschaft und Politik»[98] (immanente unità tra scienze naturali e politica), e di Proß che, in svariati saggi non privi di qualche contraddizione, tenta di dimostrare il parallelismo tra le convinzioni politiche di Büchner e la sua concezione della natura[99]. A simili conclusioni giunge anche Holmes che individua uno strettissimo legame tra l'impostazione scientifica e gli ideali politici dell'autore definendolo «Kommunist» sia come politico che come scienziato[100].

Vi sono anche lavori in cui, invece di postulare di volta in volta la radicale discrepanza o la profonda consonanza tra produzione scientifica e letteraria, si è tentato di indagare il possibile rapporto tra le opere letterarie e il contesto storico culturale in cui si collocano, con particolare riguardo agli sviluppi della scienza medica. Tali studi sono però limitati esclusivamente all'ambito della psicologia e della psicopatologia e trascurano del tutto il campo delle scienze biologiche. Se si eccettuano alcuni autori, quali ad esempio Henkelmann[101] e Kubik[102], che prendono in esame l'intera produzione letteraria di Büchner allo scopo di indagare il complesso rapporto tra medicina e letteratura, si tratta per lo più di saggi incentrati sulle due opere in cui la rappresentazione della malattia mentale assume un'importanza centrale, *Woyzeck* e *Lenz*[103]. Con diverse metodologie e esiti interpretativi spesso contrapposti, si è cercato di ricostruire la posizione di Büchner nella scienza medica del tempo[104] e di stabilire se la rappresentazione della malattia mentale in questi drammi possa essere stata influenzata dai dibattiti di psichiatria coevi. L'ultimo di questi tentativi è quello di Seling-Dietz che, sulla base di un attento confronto tra *Lenz* e alcune delle principali opere di psichiatria dell'epoca, tenta di dimostrare la vicinanza di Büchner alla corrente più progressista della psichiatria ottocentesca, quella fisiologico-somatica inauguratasi con Pinel e Esquirol[105].

Solo pochi sono gli autori che si sono concentrati esclusivamente sugli scritti scientifici. È questo ad esempio il caso di Strohl[106] e Doerr[107], ma soprattutto di Helmig, Bierbach e Döhner. Solo questi ultimi, se si eccettua il recente lavoro di Roth di cui si dirà più avanti, hanno tentato di fornire effettivamente una dettagliata analisi della produzione scientifica di Georg Büchner. Helmig[108] analizza la dissertazione e la *Probevorlesung* allo scopo di individuare le parti oggi ormai superate e quelle che invece presentano affermazioni ancora valide dal punto di vista scientifico. Nella seconda parte del suo lavoro, sicuramente quella più debole, si concen-

tra poi sulla produzione letteraria e ne mette in luce le ricorrenti allusioni all'ambito della morfologia, allusioni che lui attribuisce a quel connubio tra «anatomisches Denken» (pensiero anatomico) e «dichterische Phantasie» (fantasia poetica) che caratterizzerebbe l'estro büchneriano[109]. Sulla questione del rapporto con la *Naturphilosophie*, Helmig sottolinea una sorta di «Befangenheit in naturphilosophischen Ansichten»[110] precisando però che, nonostante Büchner si mostri in linea con la *Naturphilosophie*, e quindi con la corrente più arretrata e conservatrice, i suoi lavori presentano anche alcune affermazioni innovative per l'epoca e valide ancora oggi nell'ambito dell'anatomia. Questo studio non presenta tuttavia alcun tentativo di mettere in relazione gli scritti büchneriani con il contesto in cui questi furono prodotti: manca in particolare un approfondimento relativo all'effettivo rapporto tra Büchner e *Naturphilosphie*, indispensabile per la comprensione della sua opera.

Bierbach[111] incentra invece il suo studio proprio sul rapporto tra la produzione büchneriana e gli sviluppi coevi dell'anatomia e della fisiologia e mira a definire la posizione di Büchner rispetto alla «scuola teleologica» e a quella «filosofica» descritte dall'autore stesso nella *Probevorlesung*. Pur evidenziando un certo scetticismo dell'autore nei confronti della scuola filosofica e sottolineando l'importanza che egli dà agli studi empirici, Bierbach non può che ammettere la profonda vicinanza di Büchner alla *Naturphilosophie*. L'influsso di tale corrente si manifesterebbe non solo nell'aperta critica alla scuola teleologica, ma anche nei contenuti dei due scritti scientifici e soprattutto nella concezione stessa alla base del *Mémoire*:

> Das Naturphilosophische in der Konzeption der Arbeit ist ganz offenbar. Büchner nannte seine Untersuchungen zwar *Mémoire sur le systeme nerveux du Barbeau,* es ging ihm im wesentlichen aber um die Darstellung des Urbauplanes aller Wirbeltiernervensysteme[112].

È evidente come una simile interpretazione si trovi in netto contrasto con il vero e proprio assioma del materialismo büchneriano, ben radicato nell'ambito della critica letteraria (si veda 1.5).

Uno dei principali tentativi di risolvere tale contraddizione è rappresentato dallo studio di Döhner[113] che si ripropone di indagare il rapporto tra Georg Büchner e la *Naturphilosophie* e di precisare come si collochi l'attività scientifica büchneriana all'interno dello sviluppo delle scienze biologiche tra Settecento e Ottocento. Pur ammettendo che la *Naturphilosophie* costituisca il punto di partenza del *Mémoire* e della *Probevorlesung*, Döhner sottolinea anche l'atteggiamento critico di Büchner nei confronti di tale corrente, il suo totale rifiuto di ogni forma di speculazione filosofica astratta o di misticismo, nonché la fondamentale importanza data nei suoi scritti alla ricerca empirica. L'aspetto più innovativo del metodo di lavoro büchneriano sarebbe la convergenza tra morfologia idealistica e empirismo materialistico, due aspetti che deriverebbero a Büchner rispettivamente dalla *Naturphilosophie* e dall'Illuminismo francese. È proprio sulla base

di tale convergenza che Döhner interpreta lo scienziato Büchner come una figura centrale in quella fase di passaggio dalla ricerca scientifica di tipo idealistico-romantico a quella empirico-materialistica che si compie intorno alla metà del 1800. Büchner sarebbe dunque precursore del metodo dialettico-materialistico che si affermerà nella seconda metà del diciannovesimo secolo[114].

Il testo di Döhner rappresentava sicuramente, fino alla recentissima pubblicazione di Roth (2004) di cui si dirà più avanti, lo studio più approfondito e fondato relativo alla produzione scientifica büchneriana. Non sorprende dunque che i principali studi successivi non facciano che riprendere la sua interpretazione piegandola di volta in volta a vari intenti interpretativi. Se nello studio del 1983 Poschmann aveva più volte sottolineato la matrice materialistica del pensiero büchneriano[115], nell'analisi esposta nell'edizione delle opere complete del 1992, lo studioso, rifacendosi a Döhner, ammette la vicinanza di Büchner alla *Naturphilosophie* ma cerca di sminuirne la portata, spostando l'accento sugli aspetti più innovativi delle sue opere scientifiche. Coniugando il metodo genetico con un attento procedimento di analisi empirico-descrittiva, Büchner si fa interprete, per Poschmann, di quella transizione alla scienza moderna che si compie intorno alla metà del 1800[116]. A simili considerazioni giunge anche T.M. Mayer che, partendo dai risultati dell'analisi di Döhner, si sofferma pochissimo sul legame tra le opere di Büchner e la *Naturphilosophie*, per sottolineare invece la sua operazione di sintesi delle diverse correnti scientifiche dell'epoca e la sua funzione di precursore dei successivi sviluppi della scienza[117].

Il contributo di Döhner, nonostante rappresenti sicuramente un grosso passo avanti nella ricerca relativa alla produzione scientifica di Büchner, mostra alcuni punti deboli che riguardano in particolare le parti dedicate allo studio delle principali correnti scientifiche dell'epoca e dei relativi autori, parti che non risultano così accurate ed approfondite da poter offrire solido fondamento all'interpretazione proposta. Certamente il successo della sua interpretazione derivava anche dal fatto che essa, sottolineando la portata innovativa anche dell'attività scientifica büchneriana, permetteva di conciliare l'influsso della *Naturphilosophie* sul pensiero di Büchner con il carattere progressista delle sue idee politiche e della produzione letteraria. È per questo forse che si è dovuto aspettare il 2004 prima che i risultati raggiunti da Döhner fossero per la prima volta messi in discussione, nello studio di Roth.

L'interpretazione di Döhner risulta per Roth decisamente problematica in quanto si basa su uno studio troppo superficiale delle scienze naturali dell'inizio dell'Ottocento e ne offre un quadro eccessivamente semplificato. L'indagine relativa al rapporto della produzione büchneriana con la *Naturphilosophie*, presuppone innanzitutto una ben precisa definizione di questa corrente, definizione che Döhner darebbe in modo eccessivamente generico. Roth sottolinea dunque la necessità di fondare lo studio della produzione scientifica di Büchner su una ben più accurata trattazione della

situazione delle scienze biologiche a cavallo tra diciottesimo e diciannovesimo secolo – operazione assai ardua, dal momento che tale periodo è caratterizzato da una straordinaria molteplicità di correnti e scuole, che non solo coesistono, ma in parte si intrecciano e si sovrappongono. Pur ammettendo che quasi tutte queste correnti in Germania abbiano una base naturfilosofica e costituiscano una reazione ai modelli settecenteschi di tipo empirico-razionalistico derivanti dall'Illuminismo, Roth sottolinea le spiccate differenze che tra esse intercorrono e dunque la difficoltà di dare una definizione univoca al termine di *Naturphilosophie,* nonché di inserire Büchner all'interno di questa corrente. Vi erano sicuramente le scuole che presentavano tutti gli aspetti più negativi della scienza romantica – quali la predilezione per la speculazione filosofica a scapito dell'esperienza empirica nella scienza e nella medicina, l'opzione per la metafisica invece che per l'analisi del reale, il misticismo, l'escapismo, l'estenuato soggettivismo – ma sarebbe errato considerare tali aspetti come caratteristici di tutta la ricerca scientifica di matrice naturfilosofica. Anzi, gli studi critici più recenti, così Roth, tendono a sottolineare non solo la molteplicità e l'eterogeneità delle scienze biologiche all'inizio del diciannovesimo secolo ma anche le interdipendenze tra le diverse correnti dal punto di vista metodologico[118]. Sulla base di questi presupposti Roth dedica buona parte del suo studio all'analisi dei singoli scienziati dell'epoca, ovvero delle figure più rilevanti delle diverse scuole; in particolare, per quanto riguarda la c.d. scuola filosofica, egli pone l'accento sull'originalità con cui ciascun autore rielabora i presupposti di base della *Naturphilosophie*. Lo scopo principale è quello di mostrare l'eterogeneità di tale corrente e giustificare l'uso di questo termine anche in relazione ad alcuni aspetti della produzione büchneriana.

Altro presupposto di base dello studio di Roth è la considerazione che non è possibile tracciare una linea di confine netta tra la scienza romantica e quella di tipo materialistico empirico che caratterizzerà la seconda parte del 1800. Ancora nel 1840 il passaggio dall'una all'altra corrente non era pienamente avvenuto e molti scienziati presentavano aspetti di entrambe[119]. Rifacendosi a studi specialistici sulla materia[120], Roth sottolinea ad esempio come alcuni dei principali scienziati con cui all'epoca si compì il superamento della *Naturphilosophie,* rimasero comunque legati a tale corrente: Johannes Müller, ad esempio, figura chiave nella storia della scienza in Germania che segnò la rottura con la filosofia della natura, non si separò mai totalmente dalle teorie della *Naturphilosophie*[121]; allo stesso modo Liebig, uno degli studiosi che più aspramente si oppose a tale corrente, non poté comunque rinunciare all'idea di una «forza vitale come origine prima della struttura specifica degli organismi» («Lebenskraft als Ursache der spezifischen Struktur der Organismen»)[122].

Partendo da tali considerazioni, Roth rifiuta le interpretazioni precedenti che, senza fondarsi su un accurato studio delle scienze biologiche dell'epoca, tendevano ad una definizione univoca della posizione büchneriana presentando Büchner o come un «Naturphilosoph» (Bierbach), o come una

figura di passaggio dalla *Naturphilosophie* alla «scienza esatta» (Strohl) o come un precursore del metodo dialettico-materialistico (Döhner). Il suo studio non tenta dunque di collocare l'autore all'interno di una specifica corrente, quanto di illustrare quali concezioni scientifiche e quali scienziati abbiano influenzato maggiormente la sua attività e di descrivere non solo il suo procedimento metodologico ma anche il suo modo di rielaborare e criticare la scienza contemporanea. Roth analizza dunque la formazione universitaria di Büchner, in particolare le figure dei docenti di cui egli seguì le lezioni, ad esempio Lauth, Duvernoy, Wernekinck; presenta una dettagliata ricostruzione dei testi di riferimento usati dal Nostro e di tutte le opere citate direttamente o indirettamente nei suoi scritti scientifici; analizza il *Mémoire* e la *Probevorlesung* e si concentra poi sulla scuola teleologica e su quella filosofica tracciandone la storia, illustrando il pensiero dei loro principali rappresentanti e definendo il loro possibile influsso sull'attività scientifica di Büchner. Partendo dai risultati così ottenuti, Roth tenta quindi di illustrare la particolare «visione organologica» («organologische Anschauung») dell'autore, ed infine accenna alla relazione tra Scienza e Filosofia facendo riferimento agli scritti filosofici che Büchner redasse parallelamente alle due opere scientifiche.

Sulla base di un attento confronto dei testi vengono dunque chiariti i punti di contatto e di divergenza tra le opere di Büchner e quelle di autori di centrale importanza per le scienze biologiche dell'epoca quali ad esempio Oken e Goethe. Contrariamente a quanto affermato dai precedenti studiosi, Roth, partendo dall'analisi delle fonti, attribuisce un'importanza fondamentale, per la formazione büchneriana, soprattutto a Carus e a Müller, ovvero ai due autori che rappresentano rispettivamente il culmine (Carus) e il superamento (Müller) della *Naturphilosophie*[123]. Secondo quanto emerge da questo confronto, Büchner rimane legato ad una visione dinamica della natura come «continuo dispiegamento di strutture predisposte» e all'idea della costante ripetizione di una sola unità tipologica sulla base di un'unica legge originaria o *Urgesetz*:

> Büchner hält prinzipiell am Gedanken einer Dynamik des Naturganzen als immerwährender Entfaltung prädisponierter Strukturen in Wiederholung einer typologischen Einheit in der Mannigfaltigkeit auf der Grundlage eines einzigen Urgesetzes[124].

I fenomeni anatomici e fisiologici vengono dunque concepiti come un «Tutto collegato in base a precise leggi» e non sono altro che diverse variazioni e diversi stadi di realizzazione di un unico «Bildungstypus» originario[125]. Büchner riprenderebbe dunque dal pensiero naturfilosofico, in particolare dalle opere di Carus, principalmente due aspetti fondamentali: l'idea della autofinalità delle entità e il metodo genetico[126].

Evidenziati tali elementi, Roth passa a considerare gli aspetti che invece separano l'opera di Büchner da quelle dei principali rappresentanti della

Naturphilosophie. Al di là dell'esplicita critica dell'autore al misticismo e al dogmatismo che caratterizzavano alcune correnti della filosofia della natura, Roth mette in evidenza alcuni punti decisamente interessanti e finora non considerati dalla critica: in primo luogo, confrontando la sua opera con quella goethiana, sottolinea il fatto che la visione della natura di Büchner, nonostante la matrice naturfilosofica, non sia mai in alcun modo estetizzante, al contrario di quanto avverrebbe per Goethe[127]. Quando Büchner parla dello *Urgesetz* descrivendolo come una «legge di bellezza»[128], non fa infatti riferimento ad una categoria estetica, ma anzi afferma chiaramente che *tutti* gli aspetti del mondo del naturale, anche quelli esteticamente *brutti*, sono in realtà manifestazioni del principio di bellezza che permea il cosmo: dunque il concetto di bellezza viene a coincidere con quello di esistenza.

Inoltre, la concezione del «Bildungstypus», sottolinea Roth, mostra non solo l'influsso di alcuni autori della *Naturphilosophie*, ma anche quello dell'empirismo francese ad esempio di Cuvier, in quanto per Büchner il c.d. «typus» non ha mai qualità regolative, non è cioè un principio regolativo fisso e quasi di natura metafisica, bensì rappresenta la manifestazione più semplice della legge originaria cui ci si può avvicinare solo tramite lo studio empirico delle forme meno complesse esistenti in natura. Se dunque anche Büchner, rifacendosi in particolare a Carus e Müller, postula l'esistenza di un piano immanente alla natura che rappresenta la somma di tutte le possibilità dello sviluppo organico, rifiuta però ogni forma aprioristica di approccio alla realtà empirica:

> Die Verquickung empirischer und philosophischer Gesichtspunkte ist notwendig, wobei die Anatomie a posteriori die Grundlagen schafft, auf denen die Entwicklung gedanklich, und das heißt auf apriorischen Grundlagen, nachvollzogen werden kann und muss[129].

In questa convergenza tra aspetti empirici e filosofici sta l'originalità della produzione scientifica büchneriana. Tuttavia Roth sottolinea come l'opera scientifica di Büchner, pur sfruttando lo studio empirico del reale, rimanga comunque sempre iscritta nell'ambito del pensiero naturfilosofico. L'importanza dell'analisi empirica, in cui Döhner, Poschmann e T.M. Mayer leggono un'anticipazione degli sviluppi successivi nelle scienze naturali, non è per Roth necessariamente un elemento di divergenza dalla *Naturphilosophie*, dal momento che vari rappresentanti di tale corrente si avvalevano anche del metodo empirico per le proprie ricerche. Inoltre, anche per Büchner, secondo Roth, la raccolta di dati empirici è sempre subordinata alla «medizinisch-philosophische Naturbetrachtung»[130]:

> Er [Büchner] fordert keine empirische Wissenschaft im Sinne rein deskriptiver oder analytischer Naturbetrachtung. Vielmehr soll die Darstellung der sinnlich wahrnehmbaren Naturdinge den Grundlagen für eine vergleichende Betrachtung der Natur auf philosophischer Basis dienen[131].

L'interpretazione di Roth si basa sull'analisi accurata di una notevole quantità di materiale e su un attento studio delle opere di Büchner e delle correnti dell'epoca e presenta una tale coerenza e attenzione per i dati empirici da risultare decisamente convincente e fondata. Come si vedrà anche in 1.5, questo studio, mostrando in modo evidente come la produzione scientifica di Büchner si inserisca nell'ambito della *Naturphilosophie,* pone la necessità di una riconsiderazione della questione del materialismo e soprattutto del rapporto tra il pensiero büchneriano e il materialismo illuministico francese. Roth affronta anche brevemente, infatti, la filosofia dei materialisti francesi dell'Illuminismo: in particolare, la parte del suo studio dedicata alla c.d. scuola teleologica contiene numerosi riferimenti a La Mettrie, d'Holbach e Helvétius ed è volta a dimostrare una sostanziale distanza del pensiero büchneriano da tali filosofi[132], proprio sulla base della diversa concezione della natura. La presente monografia, in cui si propone un nuovo approccio alla problematica del materialismo illuministico, non potrà prescindere da un confronto critico con l'interpretazione proposta da Roth (ma si vedano a tale proposito anche 1.5 e soprattutto 4.4).

1.5 La questione del materialismo

La questione del sostrato filosofico della poetica di Büchner non è di facile trattazione. A lungo tempo quello del materialismo büchneriano ha rappresentato un vero e proprio assioma nella letteratura critica, sia negli studi di stampo politico, in particolare marxista, che in quelli più conservatori. Se si eccettuano alcuni tentativi di interpretazione in chiave religioso cristiana, nella maggior parte degli studi, almeno fino alla fine degli anni Settanta, la natura materialistica del pensiero di Büchner veniva data per scontata e rappresentava un assunto mai messo in discussione e tuttavia nemmeno supportato da una vera e propria riflessione sul significato del termine *materialismo* nella filosofia dell'epoca e sulla possibilità di attribuire a Büchner tale impostazione filosofica. In genere, tutte le interpretazioni si basavano sul presupposto che i vari personaggi portatori di una visione del mondo materialistica e ateistica nei drammi büchneriani dessero espressione alle convinzioni filosofiche dell'autore stesso. Si veda ad esempio l'interpretazione di *Dantons Tod* presentata da Viëtor nel già citato *Die Tragödie des heldischen Pessimismus* in cui, sulla base di una sostanziale identificazione tra Danton e Büchner, si attribuisce all'autore una visione fatalistica e profondamente materialistica[133]. Meno chiara è, invece, l'interpretazione di un altro rappresentante della critica più conservatrice, Martens. Questi infatti, pur affermando che tutte le opere di Büchner hanno come tema principale la crisi dell'ordine metafisico giudaico-cristiano e la mancanza di senso dell'esistenza che deriva dalla perdita della fede in Dio[134], non specifica se tale tematica corrisponda ad una visione materialistica del mondo da parte dell'autore. Anche se tutta l'analisi da lui condotta lascia pensare ad una vera e propria crisi religiosa di Büchner, Martens non cita mai direttamente il materialismo ed

anzi ipotizza un'analogia tra i principi büchneriani e l'etica cristiana[135]. Ma, come si dirà in seguito, l'interpretazione di Martens, che si fonda su una completa depoliticizzazione dell'autore, risulta decisamente inaccettabile sulla base dello studio delle opere di Büchner nonché dei dati biografici. Si vedrà anche che il profondo «umanismo» di cui parla Martens non è necessariamente in contrasto con una visione materialistica, anzi, potrebbe rappresentare proprio uno dei punti di contatto tra la sensibilità büchneriana e il materialismo illuministico (cfr. 4.5).

È soprattutto la critica marxista ad affermare in modo più deciso il materialismo büchneriano ma, anche in questo caso, almeno fino alla fine degli anni Settanta, non si tenta quasi mai di specificare l'accezione del termine né di supportare tale lettura con dati empirici che vadano oltre la semplice attribuzione delle parole di singoli personaggi al pensiero filosofico dell'autore. In genere, si tende a leggere nella produzione büchneriana un'anticipazione del materialismo marxista senza cercare di indagare il possibile rapporto tra il pensiero di Büchner e le correnti materialistiche precedenti o coeve. Lukács, ad esempio, fa solo un brevissimo accenno al materialismo francese di d'Holbach e Helvétius, senza approfondire la questione del possibile influsso di tale corrente sul pensiero büchneriano[136]. Egli definisce Büchner categoricamente «Materialist» tracciandone il seguente ritratto:

> So steht das Bild Büchners ganz klar vor uns: Als Revolutionär und großer Realist im miserablen Deutschland der dreißiger Jahre. […] Büchner hat die wenigen Jahre seines Lebens konsequent und ohne Schwankungen gewirkt: als plebejisch-demokratischer Revolutionär in seiner politischen Tätigkeit, als philosophischer Materialist in seiner Weltanschauung, als Nachfolger Shakespeares und Goethes im großen Realismus[137].

Anche per H. Mayer appare scontata l'impronta materialistica del pensiero di Büchner. Egli individua in particolare una strettissima relazione tra materialismo, ateismo e determinismo, interpretando le repliche di Payne in III/1 e le affermazioni di Danton nella scena III/7 della *Conciergerie* come una sorta di confessione di Büchner stesso[138]. Proprio nel materialismo Mayer individua le origini della critica all'idealismo e al classicismo sul piano estetico:

> Der idealistischen These von der Gleichheit aller Menschen vor den Imperativen der Moral, die durchdrungen ist von der Überzeugung, der Mensch sei frei und fähig der Veränderung und des Guten, antwortet der *Materialist*, der alle Verhältnisse für gebunden und unveränderlich, deshalb aber nicht weniger hassenswert hält und in eindeutiger Entscheidung Anteil nimmt an den Opfern, gegen ihre Bedrücker. So bleibt als Trost nur das Mitleid[139].

Dal materialismo deriverebbe poi una visione prettamente fatalistica della storia e dell'uomo che Mayer mette direttamente in relazione con la filosofia di Spinoza, pur sottolineando la distanza tra i due autori relativamente alla questione dell'esistenza di Dio[140]:

> Büchner ist Determinist und Fatalist. Wie Spinoza ist auch er von der Unveränderlichkeit der gesellschaftlichen Umstände und der Ohnmacht des Menschen, sie zu ändern, tief überzeugt. *Dantons Tod* und *Woyzeck* sind die Zeugnisse solcher Einsicht. […] Aber er ist voll Zorn und nicht, wie Spinoza, voll vernünftiges Verstehen. Er reagiert voller Hass und Mitleid gegen die Notwendigkeit und findet nicht den Weg zum *amor dei intellectualis*. Führt sein Determinismus den jüdischen Brillenschleifer zu Gott, so entfernt er Büchner von Gott und treibt ihn in das irdische, gottlose Denken[141].

Come si è già accennato in precedenza, questa sorta di coincidenza tra materialismo, determinismo e fatalismo su cui si basa la lettura di Mayer risulta difficilmente giustificabile e, come si vedrà nel corso di questo studio, non veramente appropriata per la comprensione dell'opera e del pensiero di Büchner (cfr. in particolare i capitoli 2 e 4). Inoltre Mayer si concentra unicamente sulle conseguenze del materialismo, illustrando in modo decisamente acuto soprattutto il suo legame con il particolare realismo büchneriano, ma senza giustificare o approfondire il presupposto di base della sua analisi ovvero senza chiarire la natura dell'impostazione materialistica del pensiero di Büchner.

I primi studi in cui si tenta un'effettiva indagine del pensiero filosofico büchneriano sulla base dell'analisi di dati empirici – documenti storici, fonti biografiche, produzione letteraria, situazione politico culturale dell'epoca – sono quelli di T.M. Mayer cui si è fatto riferimento in 1.2 e 1.3. Se si eccettua l'accenno di Lucáks a d'Holbach e Helvétius che si è menzionato più sopra, è T.M. Mayer il primo ad aver ricondotto la matrice filosofica del pensiero di Büchner ai materialisti del Settecento francese, in particolare Diderot, d'Holbach, La Mettrie, Helvétius, e soprattutto al pensiero neobabuvista che in parte riprende e sviluppa alcuni assunti di questi filosofi[142]. Secondo l'interpretazione di *Dantons Tod* proposta da T.M. Mayer, nello scontro tra dantonisti e robespierristi troverebbe espressione quella contrapposizione tra neobabuvisti e neogiacobini che animava l'acceso dibattito socialrivoluzionario francese degli anni Trenta[143] e che, a livello filosofico, corrisponde nel dramma al contrasto tra materialismo e spiritualismo:

> [Das Stück] lotet jedoch auch eine Spannweite des materialistischen, atheistisch, sinnlich-emanzipatorisch und antietatistisch sekulären Denkens aus zwischen dem ›antizipativen‹ Privileg, das die Jakobiner nicht ohne historische Berechtigung als Wiederbelebung von Tendenzen des Ancien régime verstanden, und den im weitesten Sinne utopisch-sozialistischen ›Entwürfen‹ einer Gesellschaft ohne morali-

> schen, religiösen und juridischen, ja »überhaupt« ›staatlichen‹ »Druck«, die Büchner keineswegs fremd sind[144].

Büchner esprimerebbe nell'utopia dei dantonisti, così Mayer, la propria visione di tipo materialista, progressista ed emancipatorio che anticipa la filosofia marxista[145]. T.M. Mayer individua inoltre nel programma di stato di Camille e Hérault, e in genere nelle repliche di tutti i dantonisti, la ripresa di alcuni principi del materialismo illuministico – in particolare il concetto di interesse o amor di sé, la giustificazione della ricerca del piacere sulla base della natura, nonché il concetto di *fatalité*. Affermando che i dantonisti sono i «portavoce filosofici»[146] dell'autore, egli arriva a postulare una sostanziale vicinanza tra Büchner e la corrente materialistica dell'Illuminismo francese. Tale vicinanza deriverebbe a sua volta non solo dall'influsso del pensiero neobabuvista ma anche dalla mediazione di Heine, cui sono da ricondurre gli aspetti più prettamente sansimoniani e sensualistici dell'utopia di Camille e Hérault (cfr. repl. 22 e 23)[147]. La produzione letteraria di Büchner e la sua attività politica si spingono tuttavia ben oltre il materialismo settecentesco e testimoniano, per Mayer, il tentativo di superare la frattura tra materialismo antropologico e pratica rivoluzionaria che caratterizzava i movimenti rivoluzionari dell'epoca e fu definitivamente superata solo con il materialismo storico marxista[148].

Per quanto riguarda la questione del materialismo, gli studi di T.M. Mayer rappresentano sicuramente una svolta all'interno della letteratura critica, in quanto sono i primi in cui si tenta di ricollegare il pensiero büchneriano alle correnti filosofiche e politiche precedenti e coeve, aprendo così nuovi ambiti di indagine. Tuttavia, se si eccettua la parte dedicata a Diderot[149] che è decisamente più approfondita e sostanziata, i riferimenti agli altri filosofi del materialismo illuministico rimangono solo a livello embrionale e intuitivo, e l'individuazione di alcuni rimandi testuali delle opere di Büchner a quelle di La Mettrie, d'Holbach o Helvétius non viene in realtà approfondita. Essa infatti non parte da una considerazione globale del pensiero di questi autori, ma si fonda solo su alcuni aspetti isolati e deriva da un confronto testuale che, incentrandosi su frasi estrapolate dalle singole opere di tali autori e considerate in modo quasi interscambiabile, non rende conto delle peculiarità del pensiero dei materialisti né tanto meno della complessità di questa problematica. Come si vedrà in seguito, invece, la questione della eventuale ripresa di motivi del materialismo settecentesco nell'opera büchneriana è decisamente complessa e non può prescindere da uno studio accurato dei singoli filosofi e da un attento confronto testuale tra le loro opere e quelle di Büchner.

Nonostante l'effettiva novità rappresentata dalla lettura di T.M. Mayer, sono pochi gli studi incentrati sulla questione del materialismo in cui si è tentato di riprenderne ed approfondirne o anche criticarne i numerosi spunti di riflessione e ricerca. Kahl, ad esempio, attribuisce il «materialismo ateo» di Büchner alla sua formazione medico scientifica – quasi che medicina e scienza siano necessariamente sinonimi di ateismo

e materialismo – ma non si preoccupa di indagare le radici filosofiche del suo pensiero[150]. Rosshoff, invece, nel già citato saggio *Körpersprache bei Büchner* dichiara esplicitamente di rifarsi all'interpretazione di T.M. Mayer ma, pur trattando una tematica come quella del corpo che sta in strettissima relazione con la questione del materialismo, non segue affatto gli spunti offerti da Mayer. Werner fonda invece l'intera analisi testuale di *Dantons Tod* su quello che lui definisce l'assioma fondamentale alla base del «materialismo antropologico» büchneriano («Ciascuno agisce secondo la propria natura, ovvero fa ciò che lo fa stare bene»)[151], ma sembra ignorare completamente come tale assunto derivi proprio dai filosofi materialisti del Settecento francese. In genere, tuttavia, anche negli studi che non si occupano specificatamente della questione filosofica, si tende a ribadire l'importanza dell'influsso dei materialisti francesi nelle opere di Büchner, sulla scia dei lavori di T.M. Mayer, senza alcun tentativo di approfondimento e verifica basato sull'analisi testuale.

L'unico studio in cui si riprendono, almeno in parte, gli spunti offerti da T.M. Mayer è quello di Görlich e Lehr, *Materialismus und Subjektivität in den Schriften Georg Büchners*[152]. Partendo dalla considerazione che T.M. Mayer, pur avendo fatto luce su un nuovo aspetto del pensiero büchneriano, ha condotto un'analisi troppo approssimativa della filosofia materialistica dell'Illuminismo, Görlich e Lehr si ripropongono di approfondire tale analisi dedicando la prima parte del loro studio unicamente alla trattazione di questa corrente filosofica. Nella seconda parte del lavoro si passa a considerare il pensiero büchneriano e, senza condurre un effettivo confronto con i filosofi presentati nella parte precedente, si arriva a concludere che Büchner, pur riprendendo alcuni aspetti del pensiero di La Mettrie, d'Holbach, Helvétius e Diderot, si distanzia da tali filosofi e mostra un nuovo tipo di materialismo che anticipa quello marxista. Tale anticipazione troverebbe espressione nello spostamento di interesse dall'individuo, con la sua personale ed egoistica ricerca del piacere, alla collettività, agli interessi materiali del popolo:

> Büchner durchstößt dabei bereits die Schranken des traditionellen Materialismus, indem er mit seinen Thematisierungsformen den Hauptmangel des traditionellen Materialismus – den Schopenhauer so benennt: *Er ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts* – tendenziell überwindet. Waren Helvétius und Holbach vom moralischen Menschen als dem physischen ausgegangen, wenn auch die Bedeutung der den Menschen bildenden Umstände nicht unthematisiert blieb, so geht *Büchner über diese Betrachtungsweise doch insofern erheblich hinaus*, als er begreift, dass die Frage nach der Natur des Menschen nicht nur Sache der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise oder der moralphilosphischen Reflexion ist, sondern die Berücksichtigung *seiner ganzen sozialen Dimension* erfordert[153].

Pur riprendendo alcuni aspetti del «materialismo borghese» settecentesco – in particolare in riferimento alla morale e alla sessualità – Büchner

se ne distacca dunque per affermare una concezione materialistica ben più radicale e progressista che si avvicina chiaramente al marxismo[154]. Danton sarebbe un rappresentante del materialismo borghese fondato sul principio solipsistico «Jeder handelt seiner Natur gemäß d.h. er thut, was ihm wohl thut» («Ciascuno agisce secondo la propria natura, ovvero fa ciò che lo fa stare bene»), mentre Camille rappresenterebbe un tentativo di superamento di tale pensiero in senso egalitarista neobabuvista:

> Büchner hat diesen Zusammenhang durchschaut, die ideologische Spaltung des Naturbegriffs nachzuzeichnen gewusst und dabei bereits gesehen, dass der Hedonismus-Gedanke über den rein solipsistischen Charakter vereinzelten Glücksstrebens die Forderung seiner sozialen Verwirklichung implizieren muss, (gerade von der Position des *egalitären Babouvismus* her) Glück kollektiv angeeignet werden muss[155].

Ma questa lettura non fa che riproporre in fondo l'interpretazione di T.M. Mayer senza che venga approfondita in modo soddisfacente e sostanziato la questione del rapporto tra materialismo settecentesco, pensiero büchneriano e filosofia marxista. È vero che la prima parte è intereamente dedicata al materialismo francese, ma manca completamente il collegamento con la seconda, quella che si concentra su Büchner. I punti di contatto con il materialismo illuministico vengono ad esempio menzionati una sola volta, per così dire *en passant*, senza essere supportati dall'analisi testuale. Inoltre, come si vedrà nel quarto capitolo di questo studio, un'interpretazione in senso meramente individualista-solipsistico del pensiero dei materialisti francesi risulta appropriata solo per quanto riguarda La Mettrie, ma non è accettabile per ciò che concerne il pensiero di d'Holbach e Helvétius.

Ma c'è soprattutto un aspetto che risulta decisamente discutibile e che è opportuno sottolineare perché testimonia quella difficoltà a conciliare le affermazioni degli scritti scientifici con il resto della produzione büchneriana di cui si diceva in 1.4. Görlich e Lehr fanno infatti riferimento alla *Probevorlesung*, ma sottolineano solo la critica alla scuola teleologica e, pur riconoscendo che il testo büchneriano presenta ancora qualche «implicazione naturfilosofica»[156], evitano di affrontare la questione dell'influsso della *Naturphilosophie* e negano la possibilità che Büchner possa condividere alcuni aspetti di tale corrente.

Considerazioni analoghe a quelle di Görlich e Lehr si ritrovano anche nello studio di Poschmann del 1983. Anche qui si attribuisce a Büchner una visione prettamente materialistica della storia e della società e si definisce la sua distanza dal materialismo settecentesco partendo da considerazioni ideologiche e senza indagare quali siano gli elementi del materialismo illuministico ripresi dall'autore e quali gli intenti che in essi trovano espressione. Secondo tale lettura, Büchner, concentrandosi sulla funzione e gli interessi delle masse, supera il pensiero prerivoluzionario francese e, mo-

strando una sorprendente vicinanza alla corrente neobabuvista, anticipa la teoria marxista[157]. Görlich, Lehr e Poschmann tentano dunque di limitare la portata dell'influsso del materialismo settecentesco senza portare avanti un effettivo confronto testuale, ma spostando l'attenzione sulla vicinanza del pensiero büchneriano al neobabuvismo – trascurando per altro quanto anche tale movimento fosse legato al materialismo settecentesco – e al marxismo. Nei loro contributi si trascura inoltre che non tutti i materialisti sono interessati unicamente all'individuo, e che anzi, sia per d'Holbach che per Helvétius, il principale ambito di interesse è sempre quello sociale e politico del rapporto tra Stato, individuo e società.

Un approccio decisamente nuovo alla questione del rapporto tra il pensiero büchneriano e il materialismo francese è quello proposto da G. Oesterle nel saggio *Das Komischwerden der Philosophie in der Poesie. Literatur-, philosophie- und gesellschaftsgeschichtliche Konsequenzen der »voie physiologique« in Georg Büchners* Woyzeck[158]. Oesterle basa infatti il suo studio su un'attenta analisi testuale e, analizzando la scena del «Marktschreier» (imbonitore) in *Woyzeck*, individua vari riferimenti più o meno espliciti al pensiero di Helvétius, La Mettrie e d'Holbach. Secondo questa analisi, la scena non è che un vero e proprio «montaggio filosofico scientifico» denso di comicità. L'effetto comico e grottesco raggiunto tramite le numerose allusioni al materialismo illuministico francese, è per Oesterle funzionale ad una esplicita critica mossa dall'autore all'idea cartesiana del dualismo tra corpo e anima. Anche se, come si vedrà in 4.5, il riferimento a Cartesio non è qui del tutto appropriato, l'analisi e il confronto testuale tracciati da Oesterle risultano convincenti. Tuttavia essi, basandosi su una sola scena, non sono sufficienti a chiarire il rapporto tra l'opera di Büchner e il materialismo settecentesco.

Come si è visto in 1.4, anche Roth, trattando i rapporti di Büchner con la *Naturphilosophie*, affronta la questione del rapporto con il materialismo settecentesco. Egli parla in particolare di una sostanziale distanza del pensiero büchneriano dalla filosofia materialistica dell'Illuminismo francese. Roth individua infatti in La Mettrie, Helvétius e d'Holbach una tappa fondamentale dello sviluppo del pensiero teleologico da Aristotele al diciannovesimo secolo[159] e ipotizza quindi che la critica di Büchner alla «scuola teleologica»[160] implichi necessariamente il rifiuto della corrente filosofica rappresentata da tali autori. Ma, come si vedrà in 4.4.3, una considerazione più approfondita della concezione della natura di questi filosofi porta a limitare i tratti finalistici del loro pensiero, soprattutto per quanto riguarda La Mettrie, e a individuare anche elementi che non sono necessariamente in contrasto con la *Naturphilosophie*.

Ricco di stimoli interessanti è anche il contributo di Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*[161]. Analizzando svariati passi di *Dantons Tod* e *Woyzeck*, Dedner mette in evidenza il «kynisches Vefahren»[162] (procedimento cinico) sfruttato da Büchner in vari punti della sua opera per attaccare la filosofia e l'estetica idealistica. L'autore ricorre in particolare alla provocazione cinica per

smascherare e smentire alcuni assunti di matrice idealista che intorno al 1830 permeavano non solo l'ambito estetico ma anche quello politico e scientifico nel panorama culturale tedesco e che egli attacca in quanto veri e propri strumenti di oppressione:

> Wo immer sie [Phrasen einer inzwischen vor die Hunde genommenen idealistischen Philosophie] auftauchten, wo immer also vom Erhabenen, vom freien Willen, vom Übersinnlichen, von Verklärung oder auch von Gott die Rede war, ging es um etwas Gemeinsames und Gemeingefährliches: um Unterdruckung und Tötung anderer[163].

L'analisi condotta da Dedner mostra poi come Büchner muova tale attacco alle conseguenze repressive dell'idealismo[164] facendo ricorso ad immagini che sono diretta espressione di un pensiero di tipo materialista e che rimandano in particolare all'ambito semantico del corpo[165]:

> Die Technik kynischer Provokation, die Definition des Menschen von seiner biologischen Einzelexistenz aus, die alles hierunter nicht Subsumierbare als Phrasendrescherei abtut, oder auch die eben angesprochenen, durch viele weitere Beispiele belegbare Universalisierung des Lustprinzips mit Rekurs auf Epikur: all dies eignet sich auf je unterschiedliche Weise zur Abwehr unbegründeter moralischer Normierungen. Fraglich bleibt jedoch, ob diese Positionen ihrerseits Verhaltensnormen konstituieren können, und darüber hinaus war ja schon für die Zeitgenossen Büchners fraglich, ob sich auf der Basis eines philosophischen Materialismus überhaupt ein Moralsystem werde behaupten können[166].

Si è voluto citare questo lungo brano per due motivi: in primo luogo in esso si fa accenno alla centralità della corporeità e al modo in cui Büchner vi faccia ricorso in senso provocatorio per muovere il suo attacco ad un sistema morale basato su principi idealistici e dunque disumano perché volto a trascendere la realtà fisica umana, il corpo. In secondo luogo Dedner si interroga sulla possibilità di estrapolare dalle affermazioni cinico-materialistiche contenute nei drammi di Büchner un vero e proprio nuovo sistema di pensiero o almeno una «morale alternativa» a quella posta sotto accusa. Nei drammi questa possibilità è assolutamente preclusa, ma alcune lettere di Büchner sembrano mostrare riferimenti ad un sistema etico e, così Dedner, impediscono di considerare le battute cinico-materialistiche dei personaggi come diretta espressione delle profonde convinzioni dell'autore.

Dedner sembra dunque voler indicare la necessità di distinguere tra provocazione da un lato e pensiero etico-filosofico dall'altro. Sulla base di una lettera del giugno 1833[167], egli ipotizza per Büchner l'adesione ad un non ben specificato sistema etico costituito da «Grundsätze» (principi) quali ad esempio uguaglianza, tolleranza, odio per l'aristocratismo,

amore per l'umano. Rimane però aperta la questione del rapporto tra tali principi e il materialismo («Wie die Grundsätze sich im einzelnen mit materialistischen Prinzipien vermitteln lassen, ist nicht ganz klar, auch zu ihrem Inhalt hat Büchner nichts Genaues angeführt»[168]). Occorre inoltre considerare che, se si prende in esame l'intera lettera e non solo il brano citato da Dedner, appare chiaro che Büchner si riferisce qui alla propria attività politica e ai principi su cui si fonda, piuttosto che a un nuovo sistema etico[169].

Prima di concludere la trattazione del materialismo è opportuno ricordare che, anche se nella maggior parte delle interpretazioni il presupposto del materialismo büchneriano non viene messo in discussione, la letteratura critica presenta anche alcune voci discordi che hanno tentato di ricondurre il pensiero di Büchner o alla religione cristiana o ad una sorta di religione della natura di tipo quasi panteistico. Si tratta di pochissimi studi, per lo più espressione delle personali convinzioni degli autori piuttosto che di attente analisi filologiche. Si citeranno qui solo i due esempi più rilevanti, i lavori di Reddick e Schwann. Reddick, partendo dai brani di *Lenz* e della *Probevorlesung* in cui si fa riferimento al «Gesetz der Schönheit»[170] (legge di bellezza), rifiuta l'idea del materialismo büchneriano e parla di una vera e propria «fede» in una «forza creativa ardente», vitale e luminosa[171], che per Büchner anima l'intero cosmo. Il fatto che l'autore, nonostante tale fede, descriva un mondo sordido, basso, dominato dal dolore e dalla frammentazione, viene attribuito da Reddick ad un senso paradossale dell'esistenza, alla consapevolezza del contrasto tra *noumeno* (la legge di bellezza) e *fenomeno* (la realtà «brutta»). Tale lettura non solo ignora totalmente il sostrato filosofico-scientifico da cui derivano le affermazioni di Büchner nella *Probevorlesung*, ma travisa del tutto anche i brani di *Lenz* che prende in esame, in quanto interpreta la «legge di bellezza» in senso estetico senza considerare che tale legge trascende per Büchner ogni canone di natura estetica[172].

Anche Schwann, analizzando *Lenz* nel volume *Georg Büchners implizite Ästhetik. Dekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs*[173], respinge l'idea del materialismo e parla di una vera e propria metafisica alla base della produzione büchneriana, metafisica che presuppone l'esistenza di Dio e diventa fondamento di un'etica basata sull'amore per l'umanità. Per una critica a tale interpretazione si rimanda a 1.6.

Il contributo più recente dedicato alla questione del materialismo e volto ad una riconsiderazione dell'influsso del materialismo francese sul pensiero büchneriano è quello di Taniguchi, *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod[174]. Qui, sulla base di un doppio confronto dell'opera büchneriana con alcuni testi di d'Holbach, Helvétius e Diderot da un lato e con il pensiero di Fichte dall'altro, si tenta di dimostrare quanto Büchner rimanga legato all'idealismo di matrice fichtiana e si discosti non solo dal materialismo ma anche dal sensualismo. Per Taniguchi la «anti-sensualistische Tendenz» che caratterizza ad esempio lo scritto scolastico *Helden-Tod* e mostra il profondo influsso di

Fichte sulla formazione di Büchner, si ritrova poi in tutta la produzione letteraria matura ed in particolare in *Dantons Tod*. La parte dedicata più specificatamente alla questione del materialismo illuministico, per quanto proponga un approccio diretto ai testi, risulta alquanto lacunosa: è vero che Taniguchi tenta un confronto tra *Dantons Tod* e due opere fondamentali di Helvétius e d'Holbach, rispettivamente *De l'homme* e *Système de la nature*, ma i riferimenti a questi testi mostrano evidenti imprecisioni nell'interpretazione – in particolare relativamente alla questione del temperamento e dell'*amour de soi* – che inficiano necessariamente la validità dell'argomentazione.

Gli unici aspetti interessanti riguardano la questione della morale, di cui si rileva effettivamente, negli scritti di d'Holbach e Helvétius, uno sviluppo che, come si vedrà nel quarto capitolo di questo lavoro, non trova riscontro nel dramma büchneriano. Tuttavia, anche in questo caso, gli accenni ai due filosofi sono alquanto superficiali e il confronto con l'opera di Büchner porta ad una interpretazione decisamente poco convincente: per Taniguchi, il fatto che Büchner rielabori nella visione dei dantonisti solo la negazione della morale, e non gli aspetti più prettamente etici del pensiero di Helvétius e d'Holbach, indica il chiaro intento di mostrare come il sensualismo e il materialismo portino necessariamente ad un disumano nichilismo etico[175]. Ma, come si vedrà nel capitolo 4 della presente monografia, anche nel pensiero dantonista, in realtà, si rilevano tratti di 'umanismo' che non permettono una simile lettura in senso disumano e nichilista; anzi, i personaggi che più sono privi di questo senso dell'umanità sono i robespierristi, e quindi proprio la fazione che secondo Taniguchi risulterebbe implicitamente più vicina alla sensibilità büchneriana.

L'idea che Büchner conduca una critica al sensualismo di natura principalmente etica[176] porta Taniguchi ad ipotizzare una sostanziale vicinanza tra il pensiero politico büchneriano e le correnti neogiacobine coeve ovvero proprio quelle caratterizzate da uno spiccato idealismo e da un declamato ascetismo. Tale vicinanza che sarebbe suffragata dai numerosi riferimenti a Rousseau contenuti nel dramma[177]. In realtà, come si vedrà in 2.1, un'attenta analisi testuale dei riferimenti a Rousseau in *Dantons Tod* mostra come il pensiero roussoiano, o quanto meno la strumentalizzazione di esso compiuta dai rivoluzionari francesi, venga esposto ad una sostanziale critica che riguarda non solo il particolare concetto di Stato ma anche e soprattutto la coincidenza tra sfera politica ed etica e le dinamiche ascetico-repressive legate al concetto di *Tugend* (virtù) che ne derivano. Si vedrà inoltre che, se di critica al sensualismo in *Dantons Tod* si può parlare, essa non è da attribuire ad un giudizio di natura morale da parte di Büchner, bensì a considerazioni di carattere meramente politico: i limiti dei dantonisti non consistono nella amoralità dei loro principi ma nella loro incapacità politica. Essi non comprendono che prima ancora della dimensione del piacere sussiste quella del bisogno e che l'azione politica, non può prescindere dall'affrontare in primo luogo la questione delle condizioni materiali del popolo. Conformemente agli intenti dichiarati da Büchner

stesso nelle sue lettere[178], la critica al sensualismo dei dantonisti non è mai di natura etica e non è rivolta alla loro mancanza di principi morali bensì alla loro incapacità di portare avanti una azione politica che sia radicata in una attenta considerazione della reale situazione del popolo e miri a trasformarla. La presunta vicinanza di Büchner al neogiacobinismo risulta inoltre inaccettabile alla luce delle conoscenze relative all'attività politica büchneriana ormai raggiunte tramite lo studio dei documenti biografici e di fonti relative ai movimenti politici coevi (cfr. 1.2 e 2.3).

Gli aspetti più interessanti del contributo di Taniguchi si ritrovano nella parte dedicata al «pensiero politico degli enciclopedisti»[179] e in quella in cui si tratta la questione dell'ateismo e della giustificazione materialistica del dolore, in cui lo studioso individua, a ragione, uno dei maggiori punti di distanza tra il pensiero büchneriano e quello del materialismo illuministico. Tuttavia l'analisi è condotta in modo troppo approssimativo per poter portare a soluzioni accettabili, non si fonda su un esaustivo confronto dei testi, e infatti sfocia nell'affermazione, alquanto discutibile, che Büchner rimanga sostanzialmente sempre «consapevole dell'esistenza di un essere onnipotente» e che dunque tutta la sua opera mostri una profonda religiosità[180].

La questione dell'influsso del materialismo illuministico sull'opera büchneriana, unita a quella della sua eventuale inconciliabilità con la matrice naturfilosofica della sua produzione scientifica, rimane dunque sostanzialmente aperta, in quanto manca uno studio che indaghi il rapporto tra i testi büchneriani e le principali opere di d'Holbach, La Mettrie e Helvétius sulla base di un confronto accurato ed esaustivo dei testi e soprattutto sulla base di una conoscenza approfondita del pensiero dei materialisti. A questo confronto sarà dedicato tutto il quarto capitolo di questo lavoro, in cui i tre filosofi verranno presi in esame separatamente perché, per quanto mostrino sicuramente numerosi punti in comune, presentano anche evidenti divergenze di pensiero e atteggiamento.

1.6 L'estetica büchneriana

La questione dell'estetica büchneriana è decisamente complessa e di non facile trattazione. Büchner non ha lasciato alcuno scritto teorico in materia estetica e le uniche considerazioni esplicite sull'arte e sul ruolo del poeta si trovano in due lettere inviate alla famiglia, datate rispettivamente 28 luglio 1835 e primo gennaio 1836[181]. Vi sono inoltre due passi, i cosiddetti *Kunstgespräche* (conversazioni sull'arte) in *Dantons Tod*[182] e *Lenz*[183], che sono sempre stati considerati dai critici come vere e proprie dichiarazioni di poetica dell'autore stesso. È sull'analisi di tali brani che si basano la maggior parte degli studi in cui viene trattata la concezione estetica di Büchner. Fino agli anni Ottanta, comunque, non vi erano opere dedicate unicamente a tale tematica e la questione dell'estetica büchneriana era esaminata solo in margine ad altri aspetti. Buona parte dei critici si rifaceva alla lettura di Hans Mayer presentata prima nello studio del 1946[184]

e poi in un saggio del 1955, *Georg Büchners ästhetische Anschauungen*[185], che però non presenta elementi nuovi rispetto al primo lavoro. Dato il suo influsso sulla letteratura critica successiva, appare opportuno soffermarsi brevemente su tale interpretazione.

Per H. Mayer l'estetica di Büchner costituisce una nuova tappa nella storia della letteratura tedesca in quanto rappresenta la prima vera e propria reazione al classicismo weimariano. Concentrandosi sul rapporto tra arte (*Kunst*) e natura (*Natur*), Mayer illustra i due principali aspetti della concezione estetica büchneriana: il rifiuto di un'arte distante dalla natura, che non rappresenta la vita ma è pura dimostrazione di idee astratte o principi morali, e la critica ad una concezione artistica in cui si perde del tutto il senso dell'umano. La reazione di Büchner all'idealismo schilleriano è per Mayer all'insegna del realismo: allo «Scheinrealismus» (realismo apparente) del classicismo tedesco Büchner contrappone un'arte volta alla rappresentazione del reale, della storia e/o della natura 'così come è', a prescindere dal canone estetico. Il particolare realismo büchneriano non significa però riproduzione meccanica e naturalistica del reale ma si coniuga a quello che Mayer definisce un profondo «Humanismus»:

> Ein Element der Gesinnung ist gefordert im Verhältnis von Künstler und Natur. *Das Realismusproblem wird verknüpft mit dem Humanismusproblem.* [...] *Realismus und Humanismus ergänzten sich für ihn*: Widergestaltung der Wirklichkeit und Liebe zum Widerspiegelten, zur Natur im menschlichen wie im außermenschlichen Bereich. Dann erst war dem ästhetischen Grundsatz Büchners Genüge getan: *wenn sich liebende Beschäftigung, Parteinahme für die geschilderte Welt der geringen Leute mit sorgfältiger Nachgestaltung ihrer Wirklichkeit verband.* Dem aristokratischen Idealismus und dem aristokratischen Realismus stellte Büchner einen *plebejisch-demokratischen Realismus* entgegen[186].

La concezione büchneriana dell'arte è interpretata da Mayer come la trasposizione, sul piano artistico, del materialismo e del fatalismo che caratterizzerebbero la visione di Büchner della storia e della società. Se l'uomo è determinato dalle condizioni materiali in cui vive e non può cambiarle – questo per Mayer il presupposto di base del pensiero büchneriano – non rimane alcuno spazio né per postulati etici né per uno stimolo all'azione, rimane solo il *Mitleid*, la compassione (nel senso di empatia, 'sentire insieme'). Proprio in essa Mayer individua l'atteggiamento di fondo di Büchner, sia sul piano politico che su quello estetico[187]. Tuttavia, come si vedrà nel corso di questo lavoro, attribuire a Büchner una visione così pessimistica e soprattutto così statica[188] dell'uomo e della società risulta alquanto discutibile se si considera tutta la sua attività politico rivoluzionaria, l'intero corpo di lettere, nonché la sua produzione letteraria e scientifica. Né appare convincente la coincidenza tra materialismo, determinismo e pessimismo su cui si basa l'interpretazione di Mayer, dal

momento che nessuno di questi termini implica necessariamente l'altro e che i particolari tratti del materialismo büchneriano, come si vedrà in seguito, non permettono di avvalorare interpretazioni in senso pessimistico o fatalistico del suo pensiero.

La lettura di Mayer ha avuto un notevole e decennale influsso sulla critica successiva. L'esempio più evidente di tale influsso è sicuramente fornito dallo studio di Schings[189] che individua nella compassione (*Mitleid*), il punto focale dell'estetica büchneriana, interpretando tale sentimento come l'unico polo positivo di fronte al fallimento dell'attività politica e alla consapevolezza dell'impossibilità di trasformare la realtà. «Mitleids-Poetik» (poetica della compassione) e «Realismus des Mitleids» (realismo della compassione): sono questi i due termini con cui Schings definisce l'estetica di Büchner leggendo *Lenz* come uno straordinario documento di quel graduale passaggio dal «principio morale della compassione» al «principio estetico del realismo» che caratterizza la storia della letteratura[190].

Vi sono però anche molti studiosi che, pur rifacendosi alla lettura di Mayer, arrivano ad esiti interpretativi decisamente diversi. Dymschitz[191], ad esempio, basandosi sulla lettera del 28 luglio 1836 e sui *Kunstgespräche*, riprende da Mayer l'idea del «principio democratico» che starebbe alla base della visione büchneriana dell'arte e legge nella concezione estetica di Büchner l'espressione di un pensiero materialista che anticipa quello marxista. Sulla questione del fatalismo, però, Dymschitz si distanzia nettamente da Mayer, sottolineando come alla base del realismo büchneriano stia sempre l'intento di lottare per la trasformazione dello *status quo* – intento che deriva da una profonda fiducia nella possibilità di cambiare la realtà:

> Die ästhetischen Ansichten Büchners hatten keineswegs einen abstrakt-akademischen Charakter; sie ergaben sich aus den Aufgaben, die der soziale und politische Kampf stellte. […] Er forderte Erziehung zur Wahrheit und eine strenge und rücksichtslose Wertung der Wirklichkeit, *weil nur eine solche Wertung den revolutionären Kampf gegen die Wirklichkeit möglich und unvermeidlich macht*[192].

Analoga è l'interpretazione di Poschmann secondo cui il realismo büchneriano trova le sue radici non solo nel pensiero filosofico materialistico ma anche nelle convinzioni politiche dell'autore ed è inscindibile dall'attività rivoluzionaria. L'estetica di Büchner è per Poschmann una estetica «materialistica»:

> Seine materialistische Sicht der Gesellschaft führt Büchner über den Gesichtskreis von Lenz hinaus zu einer Auffassung, deren weltanschaulicher und sozialer Inhalt den Rahmen bürgerlicher Vorstellungen durchbricht. In der Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Idealismus, der „schmählichsten Verachtung der menschlichen Natur", entwickelte er die Grundzüge seiner

> materialistischer Ästhetik, deren erster Grundsatz lautet: „Ich verlange in Allem Leben, Möglichkeit des Daseins". [...] Verteidigung des Rechts auf Leben für alle, das nichts anderes zum Zweck hat als sich selbst, Bereitschaft zu Liebe und eine alles einsetzende Solidarität, Achtung des Menschen, nicht als Trägers von Ideen und transzendenten Werten, sondern als eigenwertig in seinem konkreten, natur- und gesellschaftsbedingten Sein – das sind Grundelemente der büchnerischen Ästhetik[193].

Altri esempi di un'analoga rielaborazione della lettura di Mayer sono i saggi di Šmulovič e Buck. Šmulovič riprende esplicitamente Mayer e se ne distacca solo nella parte conclusiva, in cui mette in evidenza gli aspetti «combattivi e plebei» della sua visione estetica[194]. Anche Buck[195], pur riprendendo da Mayer la contrapposizione tra idealismo e realismo e sottolineando la stretta relazione tra «Ästhetik» e «Humanismus», nonché la convergenza tra pensiero politico e concezione dell'arte nell'opera büchneriana, rifiuta una lettura fatalistica in quanto la rappresentazione del reale 'così com'è' implica sempre in Büchner la volontà di lottare per il cambiamento della realtà politico-sociale.

A conclusioni del tutto opposte, pur partendo dall'analisi degli stessi brani, giunge invece Requadt[196] che riconduce l'estetica büchneriana, in particolare l'attenzione per i più umili, al cristianesimo, senza però motivare tale interpretazione con precisi e puntuali riferimenti a fonti biografiche. Se dunque il riferimento di Lenz ai «prosaistischen Menschen» viene interpretato da Mayer, Dymschitz e Šmulovič in senso politico, come un riferimento al popolo, esso viene letto da Requadt nel senso cristiano di umili, ultimi. Una lettura analoga è quella di buona parte della critica conservatrice, basti pensare all'interpretazione di Martens che riconduce l'«estetica della compassione» di Büchner a basi teologico-religiose: il realismo di Büchner deriverebbe cioè da una sensibilità per la sofferenza umana ben radicata nella cultura cristiana e non sarebbe altro che una reazione all'antropologia ottimistica dell'Illuminismo[197].

Al di fuori di categorie religiose o politiche si trova invece ad esempio l'interpretazione di Kobel[198] che sposta l'accento sul piano meramente estetico precisando quale sia l'effetto sui destinatari cercato da Büchner. La caratteristica principale della produzione poetica büchneriana è per Kobel l'apertura di significati, il rifiuto di una rappresentazione statica ed univoca del reale e la costante presentazione di contrasti e contraddizioni su cui il lettore-spettatore è chiamato a riflettere. Simili considerazioni sono anche quelle di Buck:

> Er [Büchner] bezweckt Aufklärung. Indem er dem Leser förmlich die Nase auf die dargestellte widersprüchliche Wirklichkeit stößt, regt er ihn dazu an, die eigenen Wirklichkeitserfahrungen damit zu vergleichen und entsprechende Schlüsse in der Gegenwart zu ziehen. Das Rezipient wird in dem Werkzusammenhang integriert[199].

Se è sicuramente vero che Büchner tende a rappresentare le contraddizioni del reale senza risolverle – aspetto per altro messo in evidenza da numerosi studiosi[200] – Kobel e Buck, facendo riferimento al presunto intento büchneriano di far riflettere il lettore-spettatore sulla realtà allo scopo di cambiarla, introducono un elemento didattico-pedagogico, per così dire *à la Brecht,* che è decisamente in contrasto con le affermazioni dello stesso Büchner relative al ruolo del poeta e dell'arte[201].

Anche Benn, nella sua analisi dell'estetica büchneriana, sposta l'attenzione sulla ricezione. Più che a intenti politico-ideologici, Benn pensa però all'impatto emotivo delle opere di Büchner e individua nella «communication of feeling» il principale scopo del realismo büchneriano:

> The realism which Büchner advocated in opposition to classical idealization was designed to accomplish what he believed classicism had failed to accomplish: to make possible an art which, unlike classicism, would not be hopelessly inadequate in its representation of nature and history but would come as close as possible to the reality of nature and history; and precisely because of this closeness to reality, would not, like classicism, produce an effect of lifelessness but would achieve the true aim of art as Büchner conceived it – the communication of feeling. Realism is the means; infection with emotion is the end[202].

Proprio in questo particolare tipo di realismo Benn ravvede la «rivolta estetica» di Büchner contro i canoni dell'epoca, in particolare contro i principi del classicismo. Büchner si oppone ad ogni tentativo di trasfigurazione della realtà in funzione di un astratto ideale di bellezza e propone un realismo che non è riproduzione meccanica ma consiste in un processo di scoperta, conoscenza e partecipazione al reale: «truth», «reality» e «sympathy» sono per Benn i tre termini chiave dell'estetica di Büchner. Come emerge dagli studi fin qui trattati, tutti compresi tra gli anni Cinquanta e Settanta, fino agli anni Ottanta non si hanno intere opere dedicate alla questione dell'estetica büchneriana: la critica si era limitata a trattare tale problematica in brevi saggi oppure in opere più ampie ma sempre al margine ad altri aspetti. Al di là delle singole interpretazioni, inoltre, i diversi studi si basavano sempre sullo stesso assunto, ossia sull'idea che per comprendere l'estetica büchneriana fosse sufficiente analizzare la lettera del 28 luglio ai genitori e i cosiddetti *Kunstgespräche*. Tutti i lavori fin qui trattati partivano dunque dall'analisi dei suddetti brani, tracciando anche spesso interessanti confronti con altri autori dell'epoca[203], ma senza presentare altre modalità di approccio alla problematica estetica.

Il primo a mettere in discussione i presupposti della critica tradizionale, è Meier[204] in uno studio del 1980 interamente dedicato alla questione della concezione büchneriana dell'arte. Invece di partire dai *Kunstgespräche*, Meier conduce un'analisi dell'intera produzione letteraria di Büchner, e solo successivamente passa ad analizzare le c.d. «conversazioni sull'arte» in *Lenz* e *Dantons Tod*, allo scopo di sondare se e in che modo esse

possano davvero essere considerate diretta espressione della visione di Büchner. Meier intende dunque procedere in modo deduttivo allo scopo di definire l'«estetica implicita» della produzione letteraria büchneriana («Bestimmung der praktischen bzw. impliziten Kunstauffassung»[205]). Secondo i risultati della sua analisi, le affermazioni dei *Kunstgespräche* non possono essere considerate diretta espressione della concezione büchneriana dell'arte. Inoltre né questi brani né la già citata lettera ai genitori lascerebbero dedurre alcuna teoria estetica coerente e ponderata.

Per Meier la poetica di Büchner rappresenta una terza alternativa rispetto a quella autoreferenziale e autonoma del classicismo ma anche a quella «operativa», volta a ottenere effetti pratici sui destinatari, che Meier attribuisce agli autori del *Junges Deutschland*. La poetica büchneriana riunirebbe in sé aspetti di entrambe e sarebbe caratterizzata da «tecniche emotive»:

> Büchners poetische Werke haben eine sensualistische Basis, da sie den Rezipienten nicht argumentativ sondern über seine Affekte erreichen wollen – in der unmittelbaren Rezeption dominiert die emotionale Reaktion, die von Leitmotiven, „metaphorischen Verklammerungen" etc., hervorgerufen wird. […] Der hohe emotive Gehalt von Büchners literarischen Werken macht es möglich, ungelöste Probleme als Aporie darzustellen, für die der Rezipient persönlich Lösungsvorschläge entwickeln muss[206].

Anche se la lettura di Meier presenta passaggi decisamente convincenti, non è chiaro perché gli aspetti della estetica implicita di Büchner messi in luce sarebbero in contraddizione con i principi affermati nei *Kunstgespräche* ed impedirebbero di leggere in questi ultimi l'espressione delle idee dell'autore in materia estetica. Sulla ricezione dell'opera, inoltre, Meier riprende in fondo le idee di Benn, ed anche gli altri risultati della sua analisi – quali a esempio la profonda unità tra «convinzioni politiche, posizione scientifica e pratica poetica»[207] – non sono molto distanti da quelli degli autori precedenti da lui stesso criticati.

Il contributo di Meier rappresenta comunque una novità nella letteratura critica, almeno sotto l'aspetto metodologico. Tutti gli studi successivi mostrano un approccio critico nei confronti di quelli tradizionali, sia che si basino sull'analisi dei già menzionati brani, sia che tentino di definire l'estetica büchneriana non partendo dalle affermazioni teoriche ma deducendone i principi dall'analisi testuale delle opere. Walker[208], ad esempio, analizzando quello che lui definisce il «Kunstmonolog» (monologo sull'arte) in *Lenz*, mette in discussione l'assunto comunemente accettato nell'ambito della letteratura secondaria secondo cui vi sarebbe una sostanziale coincidenza tra la critica all'idealismo, il realismo e l'estetica della compassione. Nonostante sul piano estetico il brano presenti un esplicito rifiuto dell'idealismo, la concezione filosofica cui Lenz dà espressione è, così Walker, di matrice chiaramente idealistica, data la sua vicinanza alla

Naturphilosophie[209]. Walker individua dunque nel «Kunstmonolog» non tanto una dichiarazione di poetica, quanto l'espressione di una profonda tensione tra visione filosofica (idealistica) e concezione estetica (realistica). Questo studio ha sicuramente il merito di aver sottolineato per la prima volta la necessità di prendere in esame l'influsso del pensiero naturfilosofico sul *Kunstgespräch* di *Lenz*; tuttavia si rivela poi piuttosto contraddittorio quando cerca di indagare in che modo tale influsso si ripercuota sull'estetica büchneriana. Più ponderato, a tale proposito, risulta il tentativo di Hinderer di definire il rapporto tra *Naturphilosophie* e concezione dell'arte in *Lenz* non solo tramite l'analisi testuale della «Novelle»[210] ma anche tramite un attento confronto tra Büchner e Schiller[211].

Sempre fondata sull'analisi di *Lenz* è anche l'interpretazione dell'estetica büchneriana proposta da Thieberger[212] che legge nel realismo di Büchner la scelta di rappresentare il male, la sofferenza e il dolore. Le considerazioni sulla concezione dell'arte büchneriana appaiono tuttavia di carattere puramente speculativo: per Thierberger l'elemento portante dell'estetica büchneriana sarebbe il tentativo di superare le esperienze dolorose vissute dall'autore stesso. Più interessante invece l'analisi di Diersen che, sempre concentrandosi su *Lenz*, tenta di definire la poetica di Büchner ponendola a confronto con quella sturmeriana e del giovane Goethe e colloca Büchner a metà strada tra le istanze innovative dello *Sturm und Drang* e le avanguardie novecentesche[213]. Anche Rizzo[214] indaga i legami tra l'estetica büchneriana e quella sturmeriana, ma si concentra in particolare su un confronto tra Lenz e Büchner. L'analisi mette in luce in modo efficace i punti di contatto tra i due autori, con particolare riguardo al concetto di *Gefühl* (sentimento), ma risulta meno soddisfacente quando si tratta di definirne le differenze. Ancora su *Lenz* si concentra l'analisi di Roche che invece interpreta il *Kunstgespräch* all'insegna di una completa negazione dell'arte e della bellezza e quindi sottolinea come la «teoria estetica» di Büchner conduca in realtà ad un completo rifiuto dell'arte[215].

Accanto ai lavori di Walker, Thierberger, Rizzo e di numerosi altri critici degli anni Ottanta e Novanta[216] – lavori che si basano in genere solo sull'analisi del *Kunstgespräch* in *Lenz* – vi sono poi i contributi di tipo deduttivo che non trattano direttamente i *Kunstgespräche* ma si incentrano sullo studio di particolari topoi della poetica büchneriana fornendo spesso spunti interpretativi di grande originalità e interesse. È questo ad esempio il caso del già citato saggio di I. Oesterle, *«Zuckungen des Lebens» Zum Antiklassizismus von Georg Büchners Schmerz-, Schrei- und Todesästhetik*, in cui, in modo decisamente efficace, si indaga l'anticlassicismo di Büchner analizzando il suo modo di rappresentare il dolore e la morte in *Dantons Tod*. Oesterle individua tutti i passi metateatrali e ne analizza il rapporto con i dibattiti estetici coevi relativi alla rappresentazione del dolore nell'arte e alla sua ricezione da parte dei destinatari. Ripercorrendo tale dibattito a partire da Winckelmann, passando per Lessing, Hirt, Goethe fino ad arrivare a Herder, e analizzando il dramma büchneriano, Oesterle individua i punti di divergenza con i principi estetici classicistici – fondati

sulla necessità di sublimare la rappresentazione del dolore in favore del 'bello ideale' – e quelli di contatto con le posizioni di Lessing e Herder:

> Erscheint Büchners Stück in der Frage ästhetischer Rezeption in der Nachfolge einer ins Physiologische sich wendenden Gefühlsästhetik Herders, so trennt es von dessen Dramenauffassung jedoch klar seine Behandlung des Schreis. Büchners Figuren wollen schreien und schreien; darin sind sie sich mit Lessing einig. Aber sie schreien nicht aus körperlichem Schmerzen; darin folgt das Drama dem rezeptionsästhetischen Verdikts Herders. Offenkundig findet Büchner die eigene Lösung, dass der Schrei als Ausdruck seelischen Schmerzes ästhetisch legitim und sympathiefähig ist[217].

L'estetica di Büchner non si sottrae alla rappresentazione del dolore né persegue la sua sublimazione né tanto meno presuppone un atteggiamento di freddezza e distacco da parte dei destinatari. Il dolore viene rappresentato nel modo più estremo, tramite l'urlo, espressione di una sofferenza che è psichica, esistenziale. Allo stesso tempo, però, anche il dolore fisico e la morte fisiologica, pur non venendo esplicitamente rappresentati in scena, non sono per questo assenti o rimossi, ma sono sempre presenti, e tematizzati nelle parole dei personaggi[218], cosicché il problema della sofferenza del corpo e quello della sofferenza dell'anima risultano inscindibili nonché insolubili[219].

Di «Todesästhetik» (estetica della morte) si parla anche nel recente saggio di H.J. Schneider *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cui si è accennato in 1.1. Partendo dall'analisi delle numerose immagini di frammentazione, taglio, smembramento che caratterizzano *Dantons Tod*, cui Schneider attribuisce, a ragione, un'importanza fondamentale sia a livello figurativo che strutturale, si arriva a definire la drammaturgia büchneriana come una «Dramaturgie der Spaltung» che, con la sua radicale «Estetica della morte», rompe completamente con l'estetica classicistica. La morte è per Schneider elemento costitutivo del dramma e della caratterizzazione dei personaggi, l'unico principio che governa le loro azioni e le loro parole. Essa, a differenza di quanto avviene nella tragedia classica, perde ogni funzione simbolica positiva, cessa di rappresentare un evento attraverso cui l'esistenza individuale riceve significato e valore[220] e viene invece rappresentata solo nella sua materialità, come completa cessazione dell'esistenza fisica, al di là di ogni giustificazione di natura religiosa e metafisica. Schneider arriva così ad individuare nella esistenza materiale dell'uomo, ovvero nella corporeità, il perno intorno al quale ruota l'attacco all'idealismo nel dramma büchneriano[221] – attacco che si manifesta in una completa decostruzione del «Bedeutungskörper der klassischen Dramaturgie»[222] (il corpo significante della drammaturgia classica). Su tali aspetti si tornerà in più punti di questo lavoro, in particolare in 4.4.3 e nel capitolo 5.

Altro studio di tipo deduttivo è quello di Alt che affronta il tema dell'estetica büchneriana analizzando la metafora della marionetta e sottolinea il costante confronto con la realtà che sta alla base della poetica di Büchner[223]. Anche l'analisi di Wender[224] prende le mosse dalla metafora della marionetta e si concentra in particolare su *Dantons Tod*. Nel tentativo di spiegare l'anticlassicismo büchneriano, Wender individua punti di contatto non solo con l'estetica dello *Sturm und Drang* ma anche con quella di Heine. Sulla metafora del teatro in *Dantons Tod* si concentra invece lo studio di Voges[225] volto a individuare il rapporto tra estetica e politica nell'opera di Büchner. Voges legge nella produzione letteraria büchneriana un campo di prova dell'azione rivoluzionaria: l'arte sarebbe per Büchner uno strumento tramite cui mettere a confronto e sondare diverse posizioni politiche, strategie, interessi, e dunque anche vagliare nuove possibilità di azione nella prassi rivoluzionaria. Dall'unione tra estetica e politica risulterebbe il particolare «realismo critico» di Büchner. Tale lettura si ricollega così alle ben note interpretazioni di Poschmann[226] e in parte di T.M. Mayer[227].

Unicamente dedicato all'estetica di Büchner è lo studio di Schwann *Georg Büchners implizite Ästhetik. Dekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs* del 1997. Schwann si ripropone di ricostruire l'estetica büchneriana analizzando l'intera produzione letteraria, politica e scientifica di Büchner e affiancando all'analisi testuale anche la documentazione storico biografica e lo studio del contesto storico culturale in cui si colloca la sua opera. Al di là dei propositi iniziali, lo studioso si concentra però quasi esclusivamente su *Lenz* e sull'analisi delle metafore, delle similitudini, dei riferimenti al mito che permeano quest'opera. Per Schwann l'«intenzione estetica» di Büchner consisterebbe nel dimostrare l'unione tra etica, metafisica ed estetica[228]. L'estetica non è mai di tipo escapista ma è sempre iscritta in una visione etica fondata sul concetto di *Liebe* (amore)[229]. A sua volta l'etica è, così Schwann, strettamente connessa alla metafisica, in particolare all'idea dell'esistenza di un'entità ineffabile e indicibile che permea l'intero universo, che può essere afferrata solo tramite uno «sguardo di amore» verso il reale e tramite un'arte orientata alla rappresentazione della vita in tutte le sue forme:

> Büchner vertritt eine Ästhetik, welche die metaphysische Position einer ›universalia ante rem‹ oder ›in re‹ reflektiert. Danach liegt das Allgemeine, das ›Schöne‹, ›vor‹ bzw. ›in‹ den Dingen. In dieser Grundannahme kommt die ästhetische mit der ethischen Position des Büchnerschen ›absoluten Rechtsgrundsatzes zusammen‹. Als Befund ließ sich festhalten: Ästhetik und Ethik eint die gleiche metaphysische Hintergrundannahme[230].

Schwann individua dunque alla base delle opere di Büchner una strettissima relazione tra etica, metafisica ed estetica: scopo dell'arte sarebbe la rappresentazione dell'ineffabile (metafisico) tramite una sorta di «scrittura

geroglifica»[231]. Parlare di scrittura geroglifica per la poetica büchneriana risulta però difficilmente comprensibile, e l'argomentazione di Schwann non riesce a giustificare in modo efficace una simile lettura. Quando il critico tenta di dare una definizione sia dell'etica che della concezione metafisica che sarebbero alla base del pensiero büchneriano, la sua analisi mostra infatti degli evidenti punti deboli. Schwann usa il termine etica senza darne una precisa definizione né specificare quale sia l'accezione cui fa riferimento; inoltre dà per scontata l'equazione etica=politica che è invece alquanto discutibile. Anche l'accezione del termine «metafisica» non è del tutto chiara[232] e piuttosto vaghi sono i tentativi di definirne gli elementi costitutivi: per Schwann il presupposto di base della metafisica büchneriana sarebbe il legame tra «fenomeni reali» e «trascendenze», ma non è chiaro come sia da intendere questo termine relativamente alla poetica di Büchner. Discutibile perché non sostanziato dall'analisi risulta anche il passaggio alla religione e alla concezione di Dio:

> Religion muss sinnlich erfahrbar sein, wenn sie allgemeine Geltung beanspruchen soll. In dieser Weltstruktur gründet Büchners ästhetische Kategorie des authentischen Lebens. In den Kontext, der das komplexe Beziehungsgefüge zwischen Lebens Weltsicht und der Welt selbst reflektiert, ist auch Büchners Gottvorstellung eingetragen. Gottes Existenz wird vorausgesetzt[233].

Decisamente più stimolanti sono i contributi pubblicati nell'ultimo numero del *Georg Büchner Jarhbuch* (2000-2004), cui si è accennato in 1.1. Si tratta in particolare il saggio di Rößer, *Die kritische Perspektive aufs Subjekt in Büchners*, Lenz e soprattutto quello di Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*. Sulla base delle corrispondenze tra le lettere di Büchner ed il *Kunstgespräch* in *Lenz*, si torna a considerare il personaggio di Lenz portavoce delle idee dell'autore relative all'arte, anche se, in entrambi contributi, si esprime un certo scetticismo verso l'idea che si possa parlare di una vera e propria concezione dell'arte o teoria artistica. Rößer, concentrandosi in particolare su un confronto tra l'estetica schilleriana e quella di Büchner, legge la critica all'idealismo in *Lenz* come un esplicito rifiuto del dualismo antropologico che sottende alla concezione dell'arte di Schiller e che vede nell'uomo la contrapposizione tra una natura spirituale ed elevata, e una bestiale, materiale e vile. A tale concezione, si contrappone un'estetica che si focalizza unicamente sulla corporeità degli individui:

> Büchners Ästhetik hat ihren Focus in der Leiblichkeit der Individuen. Das macht ihre Stärke aus gegenüber der Gewalt und den Beleidigungen und Erniedringungen, die die Individuen, die Körper, in und von den ideologischen und repressiven Apparaten spätfeudaler und bürgerlicher Gesellschaften und ihrer Staaten erfahren[234].

Per quanto il saggio di Rößer si concentri poi sulla questione della «critica alla società» in *Lenz*, le considerazioni relative all'estetica si rivelano decisamente interessanti e testimoniano uno spostamento di interesse sull'ambito della corporeità che è decisamente nuovo nella critica büchneriana, se si eccettuano gli studi analizzati in 1.1. Ancora più rilevante è, a tale proposito, il contributo di Friedrich in cui l'interpretazione del *Kunstgespräch* in *Lenz* viene suffragata anche da un'attenta analisi testuale dell'intero frammento e presenta elementi decisamente innovativi. Opponendosi alla tradizionale lettura che individua nel «periodo idealistico» («idealistische Periode») un anacronistico riferimento al classicismo weimariano[235], Friedrich interpreta la critica all'idealismo, da un lato come un diretto riferimento allo *Sturm und Drang*, dall'altro come una critica, di carattere gnoseologico e metodologico, rivolta non specificatamente verso la *Weimarer Klassik* bensì in genere verso qualsiasi approccio di tipo idealistico alla realtà. Sulla base di numerosi riferimenti testuali e di un attento confronto con il *Werther* goethiano, Friedrich mostra come Lenz attacchi quella tendenza alla «Ästhetisierung des Individuums» (estetizzazione dell'individuo) che caratterizza in parte lo stesso *Sturm und Drang*, per farsi invece portatore di un altro aspetto, sempre insito nella sensibilità sturmeriana: quello vitalistico dell'autenticità e dell'adesione alla natura. Radicalizzando, nelle parole di Lenz, due diverse tendenze insite nello *Sturm und Drang* – quella idealistica e quella del «Natur- und Lebenspathos»[236] – Büchner trascende il riferimento specifico alla sensibilità sturmeriana e sviluppa la posizione di Lenz nel senso di una «radikale Antiästhetik»[237] (radicale antiestetica), che va ben oltre la concezione dell'arte del Lenz storico e esprime invece una profonda critica dell'autore stesso rivolta contro l'arte in genere. Il *Kunstgespräch* in *Lenz* si articola dunque in una contrapposizione tra arte e vita, in cui alle categorie estetiche si contrappongono quelle dell'autenticità e dell'intensità della percezione della vita in tutte le sue manifestazioni.

Così all'autonomia dell'arte proclamata da Kaufmann e al titanismo individualistico sturmeriano, si contrappone l'esaltazione della vita umana come valore assoluto[238]; tale rivalutazione può realizzarsi in ambito artistico solo tramite il massimo grado di autenticità e immediatezza nella rappresentazione – autenticità che a sua volta non può prescindere da un'intensità di percezione del reale che non è fredda osservazione ma partecipazione, amore per l'umano. Ciò che qui preme sottolineare è che la lettura di Friedrich sfocia in una decisa enfasi sull'ambito della corporeità nell'opera büchneriana:

> Der derart wahrgenommen „rudimentale Mensch" kann sein Subjekt-Sein nur erleiden und ist vor allem genau wahrgenommener lebendiger Körper in seinen Manifestationen, Lebensäußerungen und, da im Grenzbereich seiner Existenzmöglichkeit beobachtet, Verletzungen. In Lenzens Äußerungen im „Kunstgespräch" betont Büchner die Körperlichkeit, die Physis als wesentliches Merkmal des nach seiner Auffassung zu beschreibenden Menschen[239].

La corporeità è per Büchner, così Friedrich, elemento essenziale dell'uomo, dunque anche della creazione artistica, e tale aspetto è da ricollegarsi ad un sostanziale superamento della tradizionale dicotomia tra corpo e anima[240]. Questo riferimento alla corporeità non viene ulteriormente approfondito e rimane di carattere puramente intuitivo nel contributo di Friedrich, ma rappresenta uno spunto originale e estremamente interessante.

La questione della poetica büchneriana verrà affrontata nell'ultimo capitolo sulla base dei risultati dell'analisi condotta nel presente studio e dell'esame dei passi büchneriani in cui vengono trattate direttamente questioni di estetica. Si vedrà in particolare come corpo e corporeità assumano un'importanza fondamentale nella poetica di Büchner – importanza che si riflette anche nell'impianto figurativo dei *Kunstgespräche* e corrisponde ad una ben precisa concezione dell'uomo e della vita umana.

Note

[1] H. Rosshoff, *Körpersprache bei Büchner*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2, 1982, pp. 157-169.

[2] Ivi, p. 168.

[3] J. Hörisch, *Pathos und Pathologie. Der Körper und die Zeichen in Büchners* Lenz, in AA.VV, *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 267-275. D'ora in avanti questo catalogo verrà indicato solo con *Katalog Darmstadt*.

[4] W.C. Reeve, *Kleist, Büchner, Grillparzer: Three Dramatists' Archtypal Representations of the Body*, «Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik», 55, 2003, pp. 393-408.

[5] «When one speaks of corporeality almost inevitably the dramatists have the female figure in mind with the emphasis upon sensual beauty and woman's closet affinity to the reproductive process and material existence» (ivi, p. 404).

[6] G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, «AION. Sezione Germanica», V, 3, Napoli, 1995, pp. 1-47.

[7] Ivi, p. 3.

[8] Ivi, p. 7.

[9] Ivi, p. 11.

[10] I. Oesterle, *Verbale Präsenz und poetische Rücknahme des literarischen Schauers Nachweise zur ästhetischen Vermitteltheit des Fatalismusproblems in Georg Büchners* Woyzeck, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 168-199.

[11] Ivi, p. 173.

[12] Ivi, p. 187.

[13] H.O. Rößer, *Die kritische Perspektive aufs Subjekt in Büchners* Lenz, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 173-206.

[14] G. Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, cit.

[15] D. Goltschnigg, *Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Georg Büchners*, Scriptor Verlag, Kronberg/Ts. 1975, p. 67.

[16] F. Gundolf, *Georg Büchner*, «Zeitschrift für Deutschkunde», 43, 1929, pp 1-12. Pubblicato anche in W. Martens (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965), pp. 82-97.

[17] K. Viëtor, *Die Tragödie des heldischen Pessimismus. Über Büchners Drama* Dantons Tod, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und

Geistesgeschichte», 12, 1934, pp. 173-209. Pubblicato anche in W. Martens (a cura di), *Georg Büchner*, cit., pp. 99-137. Si veda anche: K. Viëtor, *Georg Büchner. Politik, Dichtung, Wissenschaft*, cit.

[18] K. Viëtor, *Die Tragödie des heldischen Pessimismus. Über Büchners Drama* Dantons Tod, cit., p. 102.

[19] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, in H.L. Arnold (a cura di), *Georg Büchner I/II,* Text & Kritik (Sonderband), München 1979, pp. 16-298, in particolare pp. 66 e sgg.; T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, in H.L.Arnold, *Georg Büchner I/II,* cit., pp. 357-425, pp. 370 e sgg.

[20] W. Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, «Wirkendes Wort. Deutsches Sprachschaffen in Lehre und Leben», 8, 1957/58, pp. 13-20. Pubblicato anche in W. Martens, *Georg Büchner*, cit., pp. 373-385.

[21] D. Horton, *«Die gliederlösende, böse Liebe»: Observations on the Erotic Theme in Büchner's* Dantons Tod, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 62, 2, 1988, pp. 290-306.

[22] Arnold Zweig interpreta ad esempio *Dantons Tod* come il primo documento del socialismo moderno (A. Zweig, *Einführung*, in Id. (a cura di), *Georg Büchners sämtliche poetische Werke nebst einer Auswahl seiner Briefe*, Rösl & Cie., München 1923, pp. V-LVII, passim).

[23] G. Lukács, *Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner*, «Das Wort», 2, 1937, pp. 7 e sgg. Per le citazioni si farà riferimento al saggio pubblicato in W. Martens, *Georg Büchner*, cit., pp. 197-224.

[24] Ivi, p. 203.

[25] Ivi, p. 211.

[26] G. Jancke, *Georg Büchner. Genese und Aktualität seines Werkes. Einführung in das Gesamtwerk*, Scriptor Verlag, Kronberg/Ts. 1975.

[27] H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, Limes, Wiesbaden 1946. Per le citazioni si fa riferimento a: H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972.

[28] Ivi, p. 219.

[29] R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, in H.L. Arnold, *Georg Büchner I/II,* cit., pp. 299-326, p. 302; Id., *Love, Lust and Rebellion: New Approaches to Georg Büchner,* University of Wisconsin Press, Madison 1985; cfr. anche T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., passim; Id., *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., passim; Id., *Umschlagporträt*, in H.L. Arnold, *Georg Büchner I/II,* cit., pp. 5-15. Si veda in particolare 1.3.

[30] H. Poschmann, *Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1983.

[31] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., passim; Id., *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., p. 390. Cfr. anche MBA, III.2, pp. 175-193.

[32] Per un ulteriore approfondimento dell'influenza del movimento neobabuvista francese sul pensiero politico di Büchner si veda MBA, III.2, pp. 175-197.

[33] «[…] il libero sviluppo di ciascuno coincide con il libero sviluppo di tutti» (T.M. Mayer, *Umschlagporträt*, cit., p. 14).

[34] T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., pp. 390-391. Qui si fa in particolare riferimento alla contrapposizione tra sensualismo e spiritualismo illustrata da Heine in *Zur Geschichte der Religion und Philosphie in Deutschland*, opera pubblicata per la prima volta nel 1835 nel secondo volume del *Salon*. In questo lavoro le opere di Heine saranno citate da: H. Heine, *Historisch-*

kritische Gesamtausgabe der Werke, *Düsseldorfer Ausgabe*, a cura di M. Windfuhr, 16 voll., Hoffmann und Campe, Hamburg 1973-1980 (da qui in avanti l'edizione sarà indicata con l'abbreviazione DHA seguita dal volume e dalle pagine cui si rimanda).

[35] T.M. Holmes, *The Rehearsal of Revolution: Georg Büchner's Politics and his Drama* Dantons Tod, Lang, Berlin 1995.

[36] Ivi, p. 112.

[37] Ivi, p. 194.

[38] H. Lipmann, *Georg Büchner und die Romantik*, Verlag der Hochschulbuchahndlung Max Hueber, München 1923.

[39] Ivi, p. 7.

[40] Ivi, p. 11.

[41] Per un approccio critico a tale interpretazione si rimanda agli studi di altri critici quali ad esempio Kahl e Segebrecht-Paulus. J. Kahl, *«Der Fels des Atheismus». Epikurs und Georg Büchners Kritik an der Theodizee*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2, 1982, pp. 99-125; U. Segebrecht-Paulus, *Genuß und Leid im Werk Georg Büchners*, Phil. Diss., Kubatzki & Probst, Mainz 1969, p. 26. Sul rapporto tra Büchner e la filosofia di Spinoza si veda anche G. Stiening, *«Der Spinozismus ist der Enthusiasmus der Mathematik» Anmerkungen zu Georg Büchners Spinoza-Rezeption*, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 241-260.

[42] «Wenn Danton einsam ist, aktionsunfähig und –unlustig, wenn er von sinnlos gewordenem Kampf an die Realität des Genusses appelliert, den Sinn sinnlichen Genießens der Sinnlosigkeit politischer Handlung gegenüberstellt, […] nur verschiedene Grade des Epikureismus gelten lässt, so ist hier immer der eine Orgelpunkt vorhanden: das Motiv der Hoffnungslosigkeit der Handlung politischer Ziele, die isolierende Erkenntnis, dass die Revolution bereits verspielt wurde». H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit., pp. 210-211.

[43] G. Jancke, *Georg Büchner. Genese und Aktualität seines Werkes. Einführung in das Gesamtwerk*, cit., pp. 207 e sgg.

[44] T.M. Holmes, *The Rehearsal of Revolution: Georg Büchner's Politics and his Drama* Dantons Tod, cit., pp. 115-143.

[45] W. Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, cit., passim.

[46] Ivi, p. 376.

[47] Ivi, p. 380.

[48] Ivi, p. 375.

[49] G. Büchner, *An die Familie* (5. Mai 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 403; Id., *An die Familie* (28. Juli 1835), ivi, pp. 409-411; Id., *An die Familie* (1. Januar 1836), ivi, pp. 422-423. Cfr. anche T.M. Mayer, *Umschlagporträt*, cit., passim.

[50] G. Baumann, *Georg Büchner. Die dramatische Ausdruckswelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976 (ed. orig. 1961), p. 26.

[51] J. Mischke, *Die Spaltung der Person in Georg Büchners* Dantons Tod, Diss., Univ. Marburg, Marburg 1970.

[52] Ivi, pp. 80-81.

[53] Ivi, p. 82.

[54] M.B. Benn, *The Drama of Revolt. A Critical Study of Georg Büchner*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

[55] B. Ullman, *Die sozialkritische Thematik im Werk Georg Büchners und ihre Entfaltung im* Woyzeck, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1972.

[56] M. Swales, *Ontology, Politics, Sexuality: A Note on Georg Büchner's Drama* Danton's Death, «New German Studies», 3, 1975, pp. 109-125.

[57] R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, cit.

[58] Ivi, p. 302.

[59] M.B. Benn, *The Drama of Revolt. A Critical Study of Georg Büchner*, cit., passim.

[60] «[Büchner] wollte, daß Leben und Liebe unter den Menschen eins seien, daß die Liebe das Leben sei und das Leben die Liebe» (R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, cit., p. 305).

[61] T.M. Mayer, *Umschlagporträt*, cit.; Id., *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit.; Id., *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk,* cit.

[62] Si fa ad esempio riferimento alla testimonianza di Eichelberg o alle lettere «hitzig-zart» scritte a Minna, nonché a vari aneddoti biografici. T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., pp. 365, 390; cfr. anche Id., *Umschlagporträt*, cit., passim.

[63] T.M. Mayer, *Umschlagporträt*, cit., p. 5.

[64] Riguardo la tematica erotica in *Dantons Tod* si veda ad esempio Becker: «Doch die längste Zeit wollte niemand wahrhaben: dass dieses Drama […] in allem ein Stück so sehr über die Erotik wie über die Revolution ist». P. v. Becker, *Die Trauerarbeit im Schönen.* Dantons Tod – *Notizen zu einem gelesenen Stück*, in Id. (a cura di), Dantons Tod. *Die Trauerarbeit im Schönen: ein Theaterlesebuch*, Syndikat, Frankfurt a. M. 1980, pp. 75-89, qui p. 77.

[65] R.L. Homan, *Liberty and the Libertine in* Danton's Death, in Redmond-James (a cura di), *Drama, Sex and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 129-136.

[66] Ivi, p. 136.

[67] F. Vaßen, *Tod und Sinnlichkeit in der Revolution. Georg Büchner, Peter Weiss und Heiner Müller*, «Zeitschrift der Universität Hannover. Mitteilungsblatt der Hannoverschen Hochschulgemeinschaft», 17, 1990, pp. 94-102, p. 101.

[68] C. Ueding, Dantons Tod. *Drama der unmenschlichen Geschichte*, in W. Hinck (a cura di), *Geschichte als Schauspiel: Deutsche Geschichtsdramen, Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1981, pp. 210-226.

[69] G.P. Knapp, *Georg Büchner. Dantons Tod*, Diesterweg, Frankfurt a. M. 1983; Id., *Georg Büchner*, Metzler, Stuttgart 2000 (ed. orig. 1977).

[70] Ivi, p. 66.

[71] D. James, *Georg Büchner's* Dantons Tod*: a Reappraisal*, Modern Humanities Research Association, London 1982, pp. 17 e sgg.; M.C. Abutille, *Angst und Zynismus bei Georg Büchner*, Francke, Bern 1969, pp. 56-57.

[72] S. Samples, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, in J.M. Crafton (a cura di), *Selected Essays: International Conference on Representing Revolution 1989,* West Georgia UP, Carrolton 1991, pp. 74-81.

[73] E. Boa, *Whores and Hetairas. Sexual Politics in the Work of Büchner and Wedekind*, in K. Mills, B. Keith-Smith (a cura di), *Georg Büchner: Tradition and Innovation; Fourteen Essays*, University of Bristol Press, Bristol 1990, pp. 161-181.

[74] H.G. Werner, *Büchners aufrührerischer Materialismus*, in H. Poschmann (a cura di), *Wege zu Georg Büchner*, cit., pp. 85-99.

[75] «Aber die Metaphern, mit denen sich Marion und Danton verständigen, machen deutlich, dass solcherart Sinnengenuss durch Entindividualisierung erkauft ist. Nur die Auflösung des Ich hebt dessen Vereinzelung» (ivi, p. 92).

[76] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., pp. 405-411.

[77] D. Horton, *«Die gliederlösende, böse Liebe»: Observations on the Erotic Theme in Büchner's* Dantons Tod, cit., pp. 292 e sgg.

[78] J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole*, Clarendon, Oxford 1994, p. 182. Cfr. anche p. 192. È opportuno però sottolineare che Reddick si era occupato di questo tema già nel 1980, dando all'eros una valenza unicamente positiva. Il passaggio all'interpretazione del 1994 risulta decisamente non chiaro (J. Reddick, *Mosaic and Flux: Georg Büchner and the Marion Episod in* Dantons Tod, «Oxford German Studies», 11, 1980, pp. 40-67).

[79] O. Hildebrand, *«Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern». Zur Kritik hedonistischer Utopien in Büchners* Dantons Tod, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 118/4, 1999, pp. 530-554.

[80] Si vedano ad esempio le due lettere alla familgia: G. Büchner, *An die Familie*, (den 5. Mai 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-411; Id., *An die Familie* (28. Juli 1835), ivi, pp. 422-423.

[81] T. Buck, *Grammatik einer neuen Liebe. Anmerkungen zu Georg Büchners Marion-Figur*, Rimbaud Verlag, Aachen 1986.

[82] Ivi, p. 14.

[83] W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, in K.H. Schoeps, C.J. Wickham (a cura di), *«Was in den alten Büchern steht»: Neue Interpretationen von der Aufklärung zur Moderne. Festschrift für Reinhold Grimm*, Lang, Frankfurt a. M. 1991, pp. 151-165.

[84] Ivi, p. 162.

[85] «Bereits die Ausgrenzung der Sexualität als Laster aus der gesellschaftlichen Codierung durch Robespierre und seine Anhänger verweist auf die Notwendigkeit einer Emanzipation. Mit anderen Worten: Dantons sexuellorientierte Sprachhandlungen sind immer auch als revolutionäre Akte gegen die moralischen Repressionen der Revolutionspartei Robespierres zu lesen». Ivi, p. 158.

[86] G. Büchner, *An Eduard Reuß* (20. August 1832), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 358-360; Id., *An Eduard Reuß* (31. August 1833), ivi, pp. 371-372; Id., *An die Familie* (im Februar 1834), ivi, pp. 378-379; Id., *An die Familie* (8. August 1834), ivi, pp. 388-389; Id., *An die Familie* (28. Juli 1835), ivi, pp. 409-411; Id., *An die Familie* (1. Januar 1836), ivi, pp. 422-423.

[87] Si vedano le testimonianze riportate in T.M. Mayer, *Umschlagporträt*, cit., pp. 8-12.

[88] D. Peyrache-Leborgne, *L'Eros contre la guillotine? La langage de la sexualité dans la* Mort de Danton, «Etudes Germaniques», 4, 2000, pp. 719-736.

[89] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 441.

[90] Così ad esempio in G. Jancke, *Georg Büchner. Genese und Aktualität seines Werkes. Einführung in das Gesamtwerk*, cit., pp. 68-71. Questa scarsa considerazione si riflette anche nella situazione editoriale, se si considera che tra le innumerevoli edizioni delle opere di Büchner sono ben poche quelle che includono la dissertazione e la *Probevorlesung* e che solo nel 1995 è stata pubblicata una traduzione completa del *Mémoire*: G. Büchner, *Mémoire sur le système nerveux du barbeau, (Cyprinus barbus L.),* trad. ted. di O. Döhner, a cura di O. Döhner e U. Roth, «Georg Büchner Jahrbuch», 8, 1995, pp. 306-370.

[91] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., p. 3.

[92] H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit., p. 286.

[93] Anche Poschmann, pur rifiutando un'interpretazione in senso fatalistico del pensiero büchneriano, sembra attribuire allo studio della natura tale valenza consolatoria: «Sie [die naturwissenschaftliche Betrachtung] bildete zugleich den ruhenden kraftspendenden Pol, dessen er bedurfte, um allen Wirrnissen und Stürmen innerer und äußerer Kämpfe zu trotzen. Die Natur vermittelte ihm den Eindruck einer Harmonie, die er in der von den Widersprüchen zerrissenen Gesellschaft schmerzlich vermisste» (H. Poschmann, *Georg Büchner. Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar 1983, p. 18).

[94] Per una critica a tale interpretazione del pensiero di Büchner si rimanda a 1.2.

[95] H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit., p. 379 (corsivi miei). Si veda però come tale interpretazione sia in netta contraddizione con alcune considerazioni precedenti: «Wenn eine Tatsache für Büchners ganze Arbeit bezeichend ist, so die unheimliche Einheitlichkeit und Geschlossenheit in allen

seinen Lebensäußerungen. […] Unzweifelhaft nämlich gibt es ein „Weltbild" des Naturwissenschaftlers Georg Büchners: es ist aus den gleichen Elementen aufgebaut wie die Weltbilder des denkenden und des schaffenden Künstlers, wie jene des Politikers, des Gesellschaftsforschers und des Philosophen, die Büchner alle in sich barg» (ivi, p. 359).

[96] L. Völker, *Woyzeck und die «Natur»*, «Revue de Langues vivantes», 32, 1966, pp. 611-632.

[97] J. Golz, *Die naturphilosophischen Anschauungen Georg Büchners*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena», 13, 1964, pp. 65-72, qui p. 71.

[98] W. Müller-Seidel, *Natur und Naturwissenschaft im Werk Georg Büchners*, in E. Catholy, W. Hellmann (a cura di), *Festschrift für Klaus Ziegler*, Niemeyer, Tübingen 1968, pp. 205-232, qui p. 209.

[99] R. Proß, *Naturgeschichtliches Gesetz und gesellschaftliche Anomie. Georg Büchner, Johann Lucas Schönlein und Auguste Comte*, in A. Martino (a cura di), *Literatur in der sozialen Bewegung*, Niemeyer, Tübingen 1978, p. 228-259; Id., *Die Kategorie der «Natur» im Werk Georg Büchners*, «Aurora. Jahrbuch der Eichendorf-Gesellschaft», 40, 1980, pp. 172-188; Id., *Spinoza, Herder, Büchner. Über «Gesetz» und «Erscheinung»*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2, 1982, pp. 62-98.

[100] T.M. Holmes, *Die Befreiung der Maschine: Büchners Kritik an der bürgerlichen Teleologie*, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, Hain, Frankfurt a.M. 1990, pp. 53-62.

[101] T. Henkelmann, *Der Arzt und Dichter Georg Büchner*, Diss. med., Univ. Heidelberg, Heidelberg 1976.

[102] S. Kubik, *Krankheit und Medizin im literarischen Werk Georg Büchners*, M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart 1991.

[103] A tali studi si aggiungono alcuni lavori su *Leonce und Lena* che analizzano la rappresentazione della *Melancholie*. Cfr. ad esempio H. Gnüg, *Melancholie-Problematik in Alfred de Mussets* Fantasio *und Georg Büchners* Leonce und Lena, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 103, 1987, pp. 194-211; L. Völker, *Die Sprache der Melancholie in Büchners* Leonce und Lena, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 118.137.

[104] Mi riferisco ad esempio ai seguenti studi: G. Irle, *Büchners Lenz eine frühe Schizophreniestudie*, in Id. (a cura di), *Der psychiatrische Roman*, Hyppokrates Verlag, Stuttgart 1965, pp. 73-85; G. Reuchlein, *Bürgerliche Gesellschaft, Psychiatrie und Literatur. Zur Entwicklung der Wahnsinnthematik in der deutschen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, Wilhelm Fink Verlag, München 1986; Id., *«…als jage der Wahnsinn auf Rossen hinter ihm». Zur Geschichtlichkeit von Georg Büchners Modernität. Eine Archäologie der Darstellung seelischen Leidens im* Lenz, «Jahrbuch für Internationale Germanistik», 28/1, 1996, pp. 59-111; Id., *Das Problem der Zurechnungsfähigkeit bei E.T.A. Hoffmann und Georg Büchner. Zum Verhältnis von Literatur, Psychiatrie und Justiz im 19. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt a. M. 1985. U. Roth, *Das Forschungsprogramm des Doktors in Georg Büchners* Woyzeck *unter besonderer Berücksichtigung von H2,6*, «Georg Büchner Jahrbuch», 8, 1995, pp. 254-278; Id., *Georg Büchners* Woyzeck *als medizinhistorisches Dokument*, «Georg Büchner Jahrbuch», 9, 2000, pp. 503-519; A. Glück, *Der Menschenversuch. Die Rolle der Wissenschaft in Georg Büchner* Woyzeck, «Georg Büchner Jahrbuch», 5, 1985, pp. 139-182.

[105] C. Seling-Dietz, *Büchners* Lenz *als Rekonstruktion eines Falls «religiöser Melancholie»*, «Georg Büchner Jahrbuch», 9, 2000, pp. 237-253.

[106] J. Strohl, *Lorenz Oken und Georg Büchner. Zwei Gestalten aus der Übergangszeit von Naturphilosophie zu Naturwissenschaften*, Corona, Zürich 1936.

[107] W. Doerr, *Georg Büchner als Naturforscher*, in *Katalog Darmstadt*, cit., pp. 286-291.

[108] H. Helmig, *Der Morphologe Georg Büchner*, Diss. Med., Karger, Basel 1950.
[109] Ivi, p. 31.
[110] Ivi, p. 33.
[111] J.W. Bierbach, *Der Anatom Georg Büchner und die Naturphilosophen*, Diss. Med., Düsseldorf, 1961.
[112] Ivi, p. 45.
[113] O. Döhner, *Georg Büchners Naturauffassung*, Diss. Phil., Görich & Weierhäuser, Marburg 1967.
[114] «In der philosophischen Verarbeitung der neuen Erkenntnisse gehörte Büchner zu den fortgeschrittlichsten Wissenschaftler, die die neue dielaktisch-materialistische Auffassung von Natur und Gesellschaft vorbereiteten. […] Beide Tendenzen [der französische Aufklärungsmaterialismus und die idealistische Morphologie] konvergieren beispielhaft in der Naturauffassung Georg Büchners» (ivi, pp. 291-292).
[115] H. Poschmann, *Georg Büchner. Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*, cit., passim.
[116] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 890-899.
[117] «Büchner [bewegt sich] mit seinem Versuch einer Synthese von beobachtender und im Ansatz experimenteller Empirie mit der philosophisch-genetischen Methode weitestmöglich in Richtung auf eine dynamische und dialektische Naturauffassung zu» (T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., p. 408).
[118] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 9-10.
[119] E.W. Gerabek, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Medizin der Romantik*, Lang, Frankfurt a. M. 1995; cfr. auch R. Schulz, *Gibt es für die Romantik eine spezifische naturwissenschaftliche Experimentierpraxis? Die Auffassung von Goethe, Schelling, Ritter und Treviranus zur Naturforschung um 1800*, «Philosophia naturalis», 30, 1993, pp. 254-277.
[120] Roth cita a tale proposito ad esempio gli studi di Hagner e Wahrig-Schmidt (*Johannes Müller und die Philosophie*, a cura di M. Hagner e B. Wahrig-Schmidt, Akademie Verlag, Berlin 1992); Gregory (F. Gregory, *Hat Müller die Naturphilosophie wirklich aufgegeben?*, in M. Hagner, *Johannes Müller und die Philosophie*, cit., pp. 143-154); Bonsiepen (W. Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997). U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 175 e sgg.
[121] Ivi, p. 10.
[122] K.E. Rothschuh, *Deutsche Biedermedizin. Epoche zwischen Romantik und Naturalismus (1830-1850)*, «Genserus», 25, 1968, pp. 167-187, qui p. 174.
[123] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 242-252.
[124] Ivi, p. 383.
[125] Ivi, pp. 38-42.
[126] Ivi, pp. 298, 242-257, 266-273.
[127] Ivi, pp. 256-263.
[128] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 158.
[129] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., p. 388.
[130] Ivi, p. 41. Si veda anche, più avanti: «Denn die empirischen Fakten dienten Büchner ebenso wie jenen Forschern dazu, die sinnlich wahrnehmbaren Phänomene der Natur als integralen Bestandteil eines gesetzmäßigen Ganzen zu erfassen» (ivi, p. 70).
[131] Ivi, p. 93.
[132] Ivi, pp. 187-194.
[133] K. Viëtor, *Die Tragödie des heldischen Pessimismus. Über Büchners Drama* Dantons Tod, cit., p. 131.

[134] W. Martens, *Ideologie und Verzweiflung*, in Id. (a cura di), *Georg Büchner*, cit., pp. 406-442.

[135] «In der Zerstörung des idealistischen Bildes vom freien, harmonischen, seiner selbst mächtigen Menschen – und im Widerspruch zur aufklärerischen Anthropologie seiner Zeit – wird damit hier bei Büchner eine andere *realistische*, in Analogie zu christlicher Anschauung stehende Auffassung vom Menschen freigelegt, die die Gefährdungen und Abgründe, das Triebhafte, das Böse im Menschen miteinbegreift, und die trotzdem in den *leidenden Gestalten* der Mühseligen und Beladenen das Menschliche sichtbar werden lässt» (W. Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, cit., p. 385); cfr. anche W. Martens, *Ideologie und Verzweiflung*, cit., pp. 441-442.

[136] G. Lukács, *Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner*, cit., pp. 208-213. Per un'altra interpretazione in chiave materialistica si veda ad esempio anche la lettura di Marcuse in L. Marcuse, *Georg Büchner und seine Besten Bühnenwerke* (1921), in D. Goltschnigg (a cura di), *Georg Büchner und die Moderne (1875-1980)*, 2 voll., Erich Schmidt Verlag, Berlin 2001-2002, I, pp. 304-315.

[137] G. Lukács, *Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner*, cit., p. 218.

[138] «Der Atheismus wird zum Bestandteil einer materialistischen, also diesseitigen Geschichtsauffassung [...]. Was im Drama als Mittel der Charakterisierung angesprochen werden konnte, enthüllt sich als unverhüllte Konfession, da man ihm, mit fast den gleichen Formulierungen, in den Philosophischen Studien wieder begegnet» (H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit., p. 357).

[139] Ivi, p. 302.

[140] Mentre per Spinoza Dio diventa tutto ciò che esiste, Büchner, secondo Mayer, rifiuta l'esistenza di Dio; allo stesso modo, se Spinoza giudica negativamente la compassione, in contrapposizione alla conoscenza, per Büchner il *Mitleid* è l'unica reazione possibile di fronte alla condizione umana (ivi, p. 361).

[141] Ivi, pp. 360-361.

[142] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 73 e sgg.

[143] Ivi, passim; MBA III.2, pp. 175-193.

[144] T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., p. 390.

[145] T.M. Mayer, *Umschlagporträt*, cit., p. 14.

[146] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., p. 121.

[147] L'influsso di Heine deriva in particolare dalla lettura del secondo volume del *Salon* nel gennaio del 1835 (T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., p. 391). È però opportuno specificare che Heine in quest'opera traccia una netta distinzione non solo tra le due coppie di opposti sensualismo/spiritualismo e materialismo/idealismo ma anche tra materialismo e sensualismo, cosicché se da un lato appoggia il pensiero sensualistico rifiuta però quello materialista per dichiarare invece la propria adesione ad un panteismo di matrice spinoziana. Anche questo aspetto testimonierebbe per Mayer una vicinanza tra Heine e Büchner: la visione della Natura di quest'ultimo viene infatti inserita da Mayer nella «Tradition pantheistischer Naturgesetzlichkeit, wenngleich an deren materialistischer Grenze» (T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., p. 80).

[148] «Büchner versuchte politisch und philosophisch nicht weniger, als die bislang unüberbrückbare Kluft zwischen dem anthropologischen Materialismus und der sozialen Revolution in einer theoretischen u n d praktischen Synthese zu schließen» (ivi, pp. 134).

[149] Ivi, pp. 75-86.

[150] J. Kahl, *«Der Fels des Atheismus». Epikurs und Georg Büchners Kritik an der Theodizee*, cit., passim.

[151] H.G. Werner, *Büchners aufrührerischer Materialismus*, cit., p. 87. Si tratta della replica 180 in *Dantons Tod*.

[152] B. Görlich, A. Lehr, *Materialismus und Subjektivität in den Schriften Georg Büchners*, in H. L. Arnold (a cura di), *Georg Büchner III,* Text & Kritik, München 1981, pp. 25-62.

[153] Ivi, p. 58 (corsivi miei).

[154] «Büchner steht nicht mehr in der Tradition des bürgerlichen Materialismus des 18. Jahrhunderts, sondern antizipiert Elemente eines Materialismus-Verständnisses, dessen Klassenbasis im Wechsel begriffen ist» (ivi, p. 54).

[155] Ivi, p. 56.

[156] Ivi, p. 48.

[157] H. Poschmann, *Georg Büchner. Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*, cit., p. 90. Al materialismo Poschmann riconduce non solo l'attività politica ma anche, come si è accennato in precedenza, i principi estetici di Büchner: «Die künstlerische Objektivität Büchners ist begründet in der materialistischen Anerkennung der Priorität der objektiven Realität. Über die Autonomie des Dichters und der Idee steht ihm die Autonomie der Wirklichkeit» (ivi, p. 117).

[158] G. Oesterle, *Das Komischwerden der Philosophie in der Poesie. Literatur-, philosophie- und gesellschaftsgeschichtliche Konsequenzen der «voie physiologique» in Georg Büchners* Woyzeck, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 200-239.

[159] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit, pp. 187-194.

[160] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 157.

[161] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, in D. Hüning *et al.* (a cura di), *Societas Rationis. Festschrift für Burghard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2002, pp. 289-310.

[162] Occorre però a tale proposito sottolineare la differenza tra «zynisch» e «kynisch»: il primo termine ha solo l'accezione negativa di una provocazione fine a se stessa, il secondo, invece, ha sempre alla base una sorta di intento morale in quanto implica una provocazione volta a far riflettere gli individui sulle proprie manie o follie (ivi, p. 291).

[163] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., p. 295.

[164] Ivi, p. 300.

[165] Decisamente interessante ai fini di questo studio è una considerazione di Dedner sulla corporeità: Büchner sembra ricorrere al corpo di fronte a ogni tentativo di idealizzazione di tipo estetico, politico, morale («Es sind die Bedürfnisse der Physis, die gegen die Hoheitsansprüche des Staates angeführt werden»; ivi, p. 298).

[166] Ivi, p. 307.

[167] *Büchner, Sämltiche Werke*, II, p. 369.

[168] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., p. 310.

[169] Dedner cita infatti solo il seguente brano: «Ich werde zwar immer meinen Grundsätzen gemäß handeln, habe aber in neuerer Zeit gelernt, daß nur das notwendige Bedürfnis der großen Masse Umänderungen herbeiführen kann […]». Ma questo passo è seguito da un brano che è fondamentale per capirne il senso: « […], daß alles Bewegen und Schreien der Einzelnen vergebliches Torenwerk ist. Sie schreiben, man liest sie nicht; sie schreien, man hört sie nicht; sie handeln, man hilft ihnen nicht. Ihr könnt voraussehen, daß ich mich in die Gießener Winkelpolitik und revolutionäre Kinderstreiche nicht einlassen werde» (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 369). È evidente che quando Büchner parla di «Grundsätze»,

in questa lettera, si riferisce ai propri principi politici rivoluzionari: egli scrive cioè ai genitori che, anche se non prenderà parte alla «Gießener Winkelpolitik», non abbandonerà le proprie convinzioni politiche. La rinuncia all'azione non deriva da un cambiamento di idee politiche ma solo da un giudizio sostanzialmente negativo sui movimenti rivoluzionari coevi e dalla consapevolezza della inadeguatezza delle azioni individuali e della necessità di una mobilitazione delle masse per la realizzazione di profondi cambiamenti sociali.

[170] *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 234-235; ivi, II, p. 158.

[171] J. Reddick, *Mosaic and Flux: Georg Büchner and the Marion Episod in* Dantons Tod, cit., p. 52.

[172] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 256-263.

[173] J. Schwann, *Georg Büchners implizite Ästhetik. Dekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs*, Narr, Tübingen 1997.

[174] K. Taniguchi, *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 83-102.

[175] Ivi, pp. 88-91.

[176] Ivi, pp. 88-95. Cfr. ad esempio: «In der Sensualismuskontroverse steht Büchner nicht vorbehaltlos auf der Seite seines Danton, sondern er beurteilt diese Ideologie zugleich vom Fichteschen Standpunkt» (ivi, p. 95).

[177] K. Taniguchi, *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod, cit., p. 86.

[178] G. Büchner, *An die Familie* (Straßburg, 28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-411; Id., *An die Familie* (Straßburg, den 1. Januar 1836), ivi, pp. 422-423.

[179] K. Taniguchi, *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod, cit., p. 97. Si noti tuttavia che, per quanto si possa effettivamente parlare di conservatorismo politico per i tre filosofi, è decisamente non appropriato, se si eccettua il caso di d'Holbach, includerli tra gli enciclopedisti.

[180] Ivi, p. 97.

[181] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-411; 422-423.

[182] *Dantons Tod*, repl. 285-286.

[183] MBA, V, pp. 60-62. Per *Lenz* si farà riferimento al «Quellenbezogener Text » in MBA, V, pp. 53-73.

[184] H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit.

[185] H. Mayer, *Georg Büchners ästhetische Anschauungen*, in Id., *Georg Büchner und seine Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972 (ed. orig. 1946), pp. 418-442.

[186] Ivi, p. 429 (corsivi miei).

[187] H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit., p. 302 (cfr. 1.5).

[188] Ivi, p. 305: «Büchner sieht die Bindung des menschlichen Bewusstseins an die Tatsachen seines gesellschaftlichen Seins, seine Gebundenheit, wo Schiller noch Freiheit, Wahl und erfolgreiche Veränderung durch Erziehung und Veredelung zu sehen glaubte. Es bleibt bei der Sachlage, die den Dichter zu Hohn und Trauer zwingt, die aber nicht zu ändern ist. Schillers Erkenntnis war dynamisch: sie sah den Weg des Dichters und der Menschheit als Prozess, aufsteigend vom Naturzustand der Einheit von Mensch und Natur […] zu neuer Einheit und neuer naiver Dichtung. […] Büchners Weltbild und Kunstauffassung ist dagegen statisch. Ihm fehlt Schillers idealistische Spekulation, die unbekümmert um die Gegenwart in die Zukunft hineinkonstruiert; ihm fehlt auch Schillers „allgemein-menschlicher" Freiheitsglaube. So bedeutet diese Ästhetik eine neue Etappe des Denkens, die von Schiller weg, über ihn hinausführt».

[189] H.-J. Schings, *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch: Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*, Beck, München 1980.

[190] Ivi, pp. 69, 79.

[191] A.L. Dymschitz, *Die ästhetischen Anschauungen Georg Büchners*, «Weimarer Beiträge», 8, 1962, pp. 108-123.

[192] Ivi, p. 116 (corsivi miei).

[193] H. Poschmann, *Georg Büchner. Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*, cit., pp. 177-178.

[194] M. Šmulovič, *Georg Büchners Weltanschauung und ästhetische Ansichten*, in H. L. Arnold, *Georg Büchner III*, cit., pp. 195-215, spec. p. 209.

[195] T. Buck, *Man muss die Menschheit lieben. Zum ästhetischen Programm Georg Büchners*, in H. L. Arnold, *Georg Büchner III*, cit., pp. 15-34.

[196] P. Requadt, *Zu Büchners Kunstauffassung: das Niederländische und das Groteske, Jean Paul und Victor Hugo*, in Id., *Bildlichkeit der Dichtung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1974, pp. 106-138.

[197] W. Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, cit., p. 384.

[198] E. Kobel, *Georg Büchner. Das dichterische Werk*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1974.

[199] T. Buck, *Man muss die Menschheit lieben. Zum ästhetischen Programm Georg Büchners*, cit., p. 22.

[200] Si vedano ad esempio: K. Viëtor, *Georg Büchner. Politik, Dichtung, Wissenschaft*, cit., pp. 155 e sgg.; W. Hinderer, *Büchner-Kommentar. Zum dichterischen Werk*, Winkler Verlag, München 1977, pp. 40 e sgg.

[201] G. Büchner, *An die Familie* (Straßburg, 28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-411; Id., *An die Familie* (Straßburg, den 1. Januar 1836), ivi, pp. 422-423.

[202] M.B. Benn, *The Drama of Revolt. A Critical Study of Georg Büchner*, cit., p. 87.

[203] Si vedano in particolare i già citati studi di Benn, Buck, Schings.

[204] A. Meier, *Georg Büchners Ästhetik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1980.

[205] Ivi, p. 34.

[206] Ivi, pp. 147-148.

[207] Ivi, p. 154.

[208] J. Walker, *«Ach die Kunst!...Ach, die erbärmliche Wirklichkeit!» Suffering, Empathy, and the Relevance of Realism in Büchner's* Lenz, «Forum for Modern Language Studies», 33, 1997, pp. 157-170.

[209] Walker fa riferimento al brano in cui Lenz parla della «unendliche Schönheit» che permea tutto ciò che esiste (*Büchner, Sämltiche Werke*, I, pp. 234-235).

[210] W. Hinderer, Lenz. *«Sein Dasein war ihm eine notwendige Last»*, in Id., *Interpretationen. Georg Büchner.* Dantons Tod. Leonce und Lena. Lenz. Woyzeck, Reclam, Stuttgart 1990, pp. 63-117.

[211] W. Hinderer, *Die Philosophie der Ärzte und die Rhetorik der Dichter. Zu Schillers und Büchners ideologisch- ästhetischen Positionen*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 109, 1990, pp. 502-520.

[212] R. Thierberger, Lenz *lesend*, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 43-75, spec. p. 50: «Das treibende Element seines literarischen Schaffens war nicht so sehr eine Wirkungsabsicht, als ein Versuch der Bewältigung eigener schmerzlicher Erfahrungen».

[213] I. Diersen, *Büchners* Lenz *im Kontext der Entwicklung von Erzählprosa im 19. Jahrhundert*, «Georg Büchner Jahrbuch», 7, 1990, pp. 91-125, p. 120.

[214] R. Rizzo, *«Ich verlange in Allem – Leben, Möglichkeit des Daseins» La concezione dell'arte in Büchners* Lenz, in F. Cercignani (a cura di), *Studia büchneriana*, Cisalpino, Milano 1990, p. 125-155.

[215] M.W. Roche, *Die Selbstaufhebung des Antiidealismus in Büchners* Lenz, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 107, 1988, pp. 136-147.

[216] Si pensi ad esempio ai lavori di Ecker, Schneider, Holub, Mahoney (E. Ecker, *Georg Büchner.* Lenz, in Id., *Wie interpretiere ich Novelle und Romane? Methoden und Beispiele*, Bange, Hollfeld 1983, pp. 18-28; I. Schneider, *Zerrissenheit als*

Geschichtserfahrung. Überlegungen zu Georg Büchners Lenz, *einer Erzählung von Peter Schneider und einem Roman von Nicolas Born*, «Text und Kontext», 13, 1984, pp. 43-63; R. Holub, *The Paradoxes of Realism: An examination of the Kunstgespräch in Büchners* Lenz, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 59, 1985, pp. 102-124; D. Mahoney, *The Sufferings of Young Lenz. The Function of Parody in Büchners's* Lenz, «Monatshefte», 76, 1984, pp. 396-408).

[217] I. Oesterle, *Zuckungen des Lebens. Zum Antiklassizismus von Georg Büchners Schmerz-, Schrei- und Todesästhetik*, cit., p. 75.

[218] «Das Problem des körperlichen Schmerzes jedoch verschwindet in Büchners Drama nicht mit seinem Verschwinden von der Bühne. Im Gegenteil. Der Aussparung des körperlichen Schmerzes auf der Darstellungsebene entspricht seine um so schärfere Präsenz auf der Ebene des Bewusstseins. Diese Reflexivität des körperlichen Schmerzes ist neu gegenüber der poethologischen Diskussion» (*Ibid.*).

[219] Tale aspetto è tematizzato per Oesterle anche in *Lenz*: «Die Erzählung *Lenz* ist eine literarische Wiederaufnahme des Prozesses in Sachen Empfindsamkeit, eine vollkommene Revision; denn konträr zu Goethe wird nun die Literatur zum Anwalt der Unabschließbarkeit des Leidensproblems, zum Organ des nicht zu leugnenden Schmerzes» (ivi, p. 65).

[220] H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., p. 155.

[221] «In der Bühnenwelt von *Dantons Tod* ist es insbesondere die Abspaltung und Verselbstständigung der menschlichen Bedürfnisnatur – Essen und Sexualität, Krankheit, Töten und Sterben – deren flagrante Körperlichkeit allem Idealismus ins Gesicht schlägt» (ivi, p. 131).

[222] «Damit rückt der Körper in einer von den vorangegangen Dramen nicht gekannten Weise in den Vordergrund der Darstellung: als physisch-existentieller, d.h. bedürftiger und begehrender, Lust und Schmerz empfindender Körper. […] Statt des Opfers des Individuellen und Partikularen an eine höhere Bedeutsamkeit vollzieht Büchners Drama einen radikalen Schnitt an dem hierdurch konstituierten Bedeutungskörper der klassischen Dramaturgie» (ivi, pp. 128-129).

[223] P.-A. Alt, *Der Bruch im Kontinuum der Geschichte. Marionettenmetaphorik und Schönheitsbegriff bei Kleist und Büchner*, «Wirkendes Wort», 37, 1987, pp. 2-24.

[224] H. Wender, *Anspielungen an das zeitgenössische Kunstgeschehen in* Dantons Tod, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium* 1987, cit., pp. 223-244.

[225] M. Vogues, *Dantons Tod*, in Id. *et al.*, *Interpretation. Georg Büchner*, Reclam, Stuttgart 1990, pp. 7-61.

[226] «Im Drama, dem neuen Raum einer fiktiven Wirklichkeit, war es ihm dabei zugleich möglich, die praktisch nicht weiterführbare Teilung der Rollen noch zu potenzieren und diese an ein ganzes Ensemble stellvertretend agierender Personen zu delegieren, um sie zu Erprobung ihrer Handlungsfähigkeit unbehindert durchzuspielen»; «Das Drama ist eine gewissenhafte Analyse des Erfahrungsmaterials mit dem Ziel, nach Möglichkeit zu nutzbaren Schlussfolgerungen zu gelangen»; «Das Drama bot sich als Spiel, oder dafür an, geschichtliche Praxis probehalber nachzubilden und im Lichte der interessierenden Fragen zu erhellen» (H. Poschmann, *Georg Büchner. Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*, cit., pp. 58, 80, 90).

[227] T.M. Mayer definisce *Dantons Tod* una «literarische Selbstvergewisserung über die bislang entscheidenden politischen und philosophischen Themen, ein synthetischer Schlüsseltext der zeitgenössisch denkbar kompromisslosesten und progressivsten Bestandaufnahme und Kritik der bürgerlichen Revolution einschließlich ihrer ökonomischen, politischen und ideologischen Antinomien» (T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., pp. 390 e sgg.).

[228] Schwann parla di «Vernetzung von Ethik, Metaphysik und Ästhetik» (J. Schwann, *Georg Büchners implizite Ästhetik. Dekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs*, cit., p. 316).

[229] «Das Prinzip Liebe ist diejenige ästhetische Anschauungsform, die den natürlichen Bestand des Schönen und Hässlichen, die Wirklichkeit in toto also, angemessen erfasst» (*Ibid*.).

[230] Ivi, p. 322.

[231] Ivi, pp. 302-314 e 324-325.

[232] Il rifiuto di usare tale termine in relazione al pensiero büchneriano è ben documentato in tutta la critica precedente. Si pensi ad esempio alle considerazioni di H. Mayer: «Der Standort von Georg Büchners Metaphysik ist damit umschrieben. Es zeigt sich, dass sie gar keine Metaphysik ist, sondern Ethik, dass es ihr nicht mehr um Gott geht, sondern um den Menschen, nicht mehr um das Erkennen, sondern um das Tun, nicht mehr um den Verstand sondern um das Gefühl, nicht mehr um Liebe zu Gott, sondern um irdisches Glück» (H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit., p. 364).

[233] J. Schwann, *Georg Büchners implizite Ästhetik. Dekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs*, cit., pp. 324-325.

[234] H.O. Rößer, *Die kritische Perspektive aufs Subjekt in Büchners* Lenz, cit., p. 180.

[235] Cfr. in particolare Poschmann in *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 834.

[236] G. Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, cit., p. 158.

[237] Ivi, p. 158.

[238] «Das Pathos der Unmittelbarkeit sucht keine ›Wahrheit hinter den Dingen‹, die dargestellten Menschen verkörpern nichts als ihren Körper» (ivi, p. 160).

[239] Ivi, p. 159.

[240] Ivi, p. 171.

CAPITOLO 2

IL «CORPO DEL POPOLO» («LEIB DES VOLKES»): CORPO E POLITICA NELLA PRATICA RIVOLUZIONARIA

Come si è visto in 1.2, il pensiero e l'attività politica di Georg Büchner sono stati oggetto di moltissimi studi. Tuttavia rimangono alcune questioni aperte riguardanti soprattutto *Dantons Tod*: in particolare vi è ancora discordanza sull'interpretazione del conflitto politico alla base del dramma, sulla fazione cui attribuire la funzione di portavoce dell'autore e quindi anche sull'interpretazione dell'attività rivoluzionaria di Büchner stesso.

Poiché nelle opere büchneriane la tematica politica risulta sempre strettamente legata all'ambito della corporeità (sia sul piano figurativo che su quello dei contenuti), una riconsiderazione di tale problematica non può prescindere da uno studio di questo complesso semantico, della funzione assunta dai costanti riferimenti al corpo nell'ambito del discorso politico e delle sue conseguenze sul piano interpretativo. Per quanto riguarda *Dantons Tod,* lo scopo dell'analisi qui presentata non è individuare quale sia la fazione che incarni le idee dell'autore, bensì mostrare che il complesso semantico del corpo, inteso come realtà materiale umana, è centrale per la caratterizzazione di ciascun elemento del conflitto alla base del dramma e viene sfruttato allo stesso tempo dal Nostro per mettere in discussione le diverse posizioni politiche rappresentate. Si mostrerà in particolare come il conflitto politico che intercorre in modo incrociato tra dantonisti, robespierristi e «Bürger» si articoli proprio intorno alla questione del *Leib*, ovvero come ogni termine di questo conflitto sia di volta in volta portatore di un particolare atteggiamento nei confronti della realtà materiale umana e di una diversa interpretazione del concetto di «corpo del popolo», «Leib des Volkes».

L'espressione «Leib des Volkes» compare già in apertura del dramma (nella prima e nella seconda scena del primo atto) ed è significativo osservare che sono proprio i rappresentanti delle due fazioni contrapposte, Camille (repl. 23) e Robespierre (repl. 82), a fare uso della stessa espressione. È dunque opportuno analizzare le modalità con cui essi ricorrono a questa immagine e il sostrato filosofico cui fanno rispettivamente riferimento. Tra la replica 23 di Camille e la replica 82 di Robespierre si collocano poi, significativamente, le repliche dei «Cittadini» che, come si vedrà in 2.3, non si richiamano all'immagine generica del «corpo del popolo» ma parlano di corpi singoli, individuali (*Leiber*), facendo uso di una *Bildlichkeit* che rimanda chiaramente a quella del *Landbote*.

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

2.1 «Volk deine Streiche dürfen deinen eignen Leib nicht verwunden». Robespierre e il corps du peuple *di Rousseau*

Robespierre entra in scena per la prima volta parlando di un corpo, *Leib*, ma, come si mostrerà qui di seguito, dietro l'uso di questa immagine sta in realtà l'intento di trascendere e sublimare la realtà fisica dei corpi materiali in nome di un corpo astratto e collettivo, il «corpo del popolo»:

> Armes, tugendhaftes Volk! Du thust deine Pflicht, du opferst deine Feinde. Volk du bist groß. Du offenbarst dich unter Blitzstrahlen und Donnerschlägen. *Aber Volk deine Streiche dürfen deinen eignen Leib nicht verwunden*, du mordest dich selbst in deinem Grimm. Du kannst nur durch deine eigne Kraft fallen, das wissen deine Feinde. Deine Gesetzgeber wachen, sie werden *deine Hände* führen, *ihre Augen* sind untrügbar, *deine Hände* sind unentrinnbar[1].

Si tratta di un brano fondamentale in cui si concentrano tutti i principali aspetti dell'ideologia di Robespierre: la sua concezione del popolo, del corpo, della virtù, nonché la consapevolezza della propria missione che è una missione etica e politica insieme. Per comprendere a fondo la portata delle parole di Robespierre e individuare la derivazione politico filosofica del suo concetto di «Leib des Volkes» occorre prima di tutto considerare il contesto drammatico in cui si inserisce.

La scena I/2 si apre con un alterco tra il *souffleur* Simon e la moglie, alterco causato dalla prostituzione della figlia. Simon, imbevuto di ideologia giacobina, condanna le due donne in base ad un concetto di morale che si rivela una vuota ripetizione di idee ed espressioni provenienti dall'ambito del teatro e da quello della propaganda politica. L'alternanza tra frasi altisonanti, dense di *pathos* tragico, espressioni popolari e volgari, e frequenti richiami all'era repubblicana dell'antica Roma, costituisce una parodia, ovviamente involontaria da parte di Simon, della retorica usata dai capi rivoluzionari[2]. È significativo notare come la scena I/2, aprendosi con la figura comico-parodistica di Simon e chiudendosi con Robespierre, sia costruita in modo tale da destabilizzare completamente lo spettatore: la parodia e la banalizzazione dell'ideologia robespierrista e del suo concetto di virtù vengono presentate infatti ancora prima che tale ideologia sia portata sulla scena. Prima che Robespierre salga sul palco e parli del «popolo virtuoso», lo spettatore assiste ad una confutazione scenica delle sue parole – 'scenica' perché non si realizza sul piano del dibattito politico o filosofico ma prende forma a livello di azione drammatica con l'episodio di Simon. L'alterco tra il *souffleur* e la moglie, l'agitazione che questo provoca tra i «Cittadini» e soprattutto lo smascheramento delle reali condizioni del popolo nelle parole dei «Bürger» svelano infatti, già in apertura di scena, tutta la distanza che separa le categorie moralistiche di Robespierre dalla realtà materiale del popolo. Il procedimento con cui si compie tale confutazione è dunque duplice: da un lato si hanno la parodia

e la burla, con il personaggio di Simon, dall'altro l'esplicita denuncia della reale situazione del popolo parigino nelle repliche dei «Cittadini». Il fatto poi che le parole di Robespierre vengano smentite prima ancora di essere pronunciate sulla scena non fa che rendere questa confutazione ancora più efficace. Ora, questo contrasto tra le reali condizioni delle masse e l'ideale del «popolo virtuoso» proclamato da Robespierre si manifesta proprio nella contrapposizione tra il corpo inteso come realtà fisiologica umana, cui fanno riferimento i «Bürger», e il particolare 'corpo' di cui Robespierre parla quando usa l'immagine del «Leib» nel brano citato più sopra (repl. 82) – un corpo che è invece del tutto idealizzato ed ha un significato meramente simbolico.

Stimolati dalle parole della moglie di Simon, che si lamenta del freddo e della fame (repl. 51-55), i «Bürger» si trovano a constatare in modo amaro, anzi letteralmente furioso, che la Rivoluzione non ha portato alcun cambiamento nelle loro reali condizioni di vita. Le repliche dei «Cittadini» verranno analizzate più approfonditamente in 2.3; ciò che qui preme evidenziare è che, nel lamentare la propria miseria, i «Bürger» fanno diretto riferimento alla realtà fisica del corpo, o meglio dei corpi dei singoli individui che costituiscono il popolo e che sono tutti accomunati dalla stessa sofferenza dovuta alla fame (repl. 57: «[…] ihr habt Kollern im Leib und sie haben Magendrücken»; repl. 74: «Unsere Weiber und Kinder schreien nach Brod, wir wollen sie mit Aristocratenfleisch füttern»), al freddo (repl. 58: «[…] wir laufen wie zuvor auf nackten Beinen und frieren»), al lavoro (repl. 57: «[…] ihr habt Schwielen in den Fäusten»; repl. 68: «Unser Leben ist der Mord durch Arbeit»). Non si parla affatto di diritti politici o civili, di principi astratti, di valori etici o ideali rivoluzionari, ma di 'corpi' materiali, di bisogni fisiologici primari, si parla di *Leib*, *Magen*, *Fleisch*, *Fäuste*, *Schwielen*, *Glieder*, *Hunger*, *Blut* (corpo, stomaco, carne, pugni, membra, fame, sangue). Il 'corpo del popolo' per i «Bürger» non può che essere l'insieme dei singoli 'corpi' dei suoi membri e la loro situazione materiale costituisce l'unico parametro in base al quale giudicare l'azione politica: vano è ogni agire politico compiuto in nome del «Leib des Volkes», se esso non comporta un miglioramento delle condizioni materiali di ciascun membro del popolo.

Robespierre sale in scena quando l'ira dei «Cittadini» raggiunge il suo apice e si traduce in una vera e propria sete di sangue aristocratico, come se, secondo un procedimento che si analizzerà in 2.3, la morte degli aristocratici significasse direttamente nutrimento per il popolo (repl. 74: «1. Bürger. Unsere Weiber und Kinder schreien nach Brod, wir wollen sie mit Aristocratenfleisch füttern. Heh! Todtgeschlagen wer kein Loch im Rock hat»; repl. 75: «Alle. todtgeschlagen! todtgeschlagen!»). Di fronte alla fame del popolo e alla sua volontà di cibarsi della carne degli aristocratici, Robespierre, con un brusco passaggio dal concreto all'astratto, si richiama alla legge (repl. 76-79):

> Robespierre. Im Namen des Gesetzes.
> 1. Bürger. Was ist das Gesetz?

> Robespierre. Der Wille des Volks.
> 1. Bürger. Wir sind das Volk und wir wollen, daß kein Gesetz mehr sey. ergo ist dießer Wille das Gesetz, ergo im Namen des Gesetzes giebts kein Gesetz mehr, ergo todtgeschlagen!

È interessante osservare che quando Robespierre cita il popolo definendo la legge «volere del popolo», i «Cittadini» tentano immediatamente di dare al termine *Volk* un'accezione concreta («noi siamo il popolo») e dunque interpretano il «volere del popolo» come il proprio volere che è volto prima di tutto al miglioramento delle proprie condizioni materiali. Robespierre passa invece nuovamente sul piano astratto e collettivo affermando che la legge è sì il volere del popolo, ma del popolo inteso non come insieme di singoli individui con i propri bisogni materiali da soddisfare, bensì come entità collettiva, superiore, si potrebbe quasi dire astratta («Volk du bist groß. Du offenbarst dich unter Blitzstrahlen und Donnerschlägen. Aber Volk deine Streiche dürfen deinen eignen Leib nicht verwunden, du mordest dich selbst in deinem Grimm [...]»).

Se dunque i «Bürger» parlano della fame e della concreta situazione di miseria e sofferenza fisica delle loro donne e dei loro bambini, Robespierre, con grande abilità retorica, continua a parlare di 'corpo', ma svincola il termine dalla concretezza fisica e opera un trasferimento del suo significato sul piano simbolico. Se la fame e il freddo dei singoli cittadini sono realtà materiali che non possono essere negate, l'unico modo per placare il popolo è guidarlo su un altro livello di significato in cui, subdolamente, si parla ancora di «Leib», di «mani» e «occhi», ma non più in senso materiale, individuale e concreto, bensì in senso collettivo, come di un'entità superiore e astratta. Ne consegue che anche la ferita cui Robespierre fa riferimento è in questo caso meramente simbolica e non ha niente a che vedere con la sofferenza materiale lamentata precedentemente dai «Cittadini»; essa ha una valenza prettamente politica ed è funzionale allo scopo di spostare l'attenzione degli ascoltatori dalle proprie condizioni reali all'astratto ideale presentato da Robespierre. Questi, offrendo al popolo un'immagine fortemente idealizzata e celebrativa («Volk du bist groß. [...] Du offenbarst dich unter Blitzstrahlen und Donnerschlägen»), riesce a stimolare negli ascoltatori un processo di identificazione con essa e a far dimenticare, almeno temporaneamente, la reale vessazione dei loro corpi.

Dove i «Bürger» parlavano di singoli corpi oppressi da sofferenze fisiche concrete, Robespierre parla di un solo corpo – quello del popolo considerato nel suo insieme come agente collettivo – che, come si vedrà qui di seguito, si caratterizza invece proprio per la repressione degli impulsi e dei bisogni naturali individuali e l'esaltazione della virtù e del dovere. Il «Leib des Volkes» di Robespierre è un 'corpo senza corpo', senza fisicità. Tale immagine ricorre anche in altri passi del dramma, si pensi ad esempio al discorso tenuto da Robespierre in I/3 nel *Jacobinerclub*, dove per tre volte si fa riferimento al popolo come corpo («[...]wir ließen das Volk sich selbst bewachen, es hat nicht geschlafen»; «Sie [la fazione moderata] will

dem Volk seine Waffen und die Kraft, welche die Waffen führt, entreißen um es *nackt* und *entnervt* den Königen zu überantworten»; «Aber nicht zufrieden *den Arm des Volkes* zu entwaffnen, sucht man noch *die heiligsten Quellen seiner Kraft durch das Laster* zu vergiften»[3]).

È significativo osservare che Robespierre sembra ricorrere a un'immagine organicistica dello Stato che potrebbe ad una prima lettura richiamare il discorso di Agrippa alla plebe romana[4]: quando parla di «mani» fa sempre e solo riferimento alle mani del popolo («deine Hände»), mentre gli occhi infallibili cui spetta la guida di queste mani sono quelli dei «legislatori» che hanno il compito di vedere, riconoscere il bene comune e guidare il popolo («Deine Gesetzgeber wachen, sie werden deine Hände führen, ihre Augen sind untrügbar, deine Hände sind unentrinnbar»). È innegabile che tali parole evochino l'immagine organicistica tradizionale, secondo cui il popolo è l'insieme delle membra di un corpo, ciascuna indispensabile per la sopravvivenza dell'intero organismo e sottoposta alla guida della testa, che sola sa vedere e cercare il proprio vantaggio. Tuttavia, come si intende mostrare qui di seguito, il fatto che Robespierre indichi i legislatori come «fratelli»[5] del popolo e non come 'testa' o, secondo la metafora agrippina, come 'stomaco', escludendoli quindi dal «Leib des Volkes», sembra rimandare non tanto alla tradizionale immagine di Agrippa, quanto piuttosto al pensiero roussoiano e ai suoi concetti di *corps du peuple* o *corps politique* e di *legislateur*, così come essi sono elaborati in *Du Contrat social*[6].

Alla questione del possibile influsso di Rousseau sulla rappresentazione dell'ideologia giacobina in *Dantons Tod* non è stata dedicata molta attenzione da parte della critica. Nella *Marbuger Ausgabe* si sottolinea l'impossibilità di rintracciare nel dramma citazioni letterali dalle opere roussoiane e stabilire se i rimandi a Rousseau derivino dalla diretta lettura della sua opera o siano semplicemente espressione di una generica familiarità («Vertrautheit») con il pensiero roussoiano[7]. In effetti Büchner doveva essere sicuramente a conoscenza dell'enorme influenza delle idee di Rousseau sul giacobinismo ed in particolare sulla figura storica di Robespierre. Quest'ultimo, dopo essere stato eletto deputato agli Stati Generali, scrisse una *Dedica a Jean-Jacques Rousseau*[8] invocando il «divino Rousseau» come mentore e sottolineando l'importanza fondamentale del filosofo ginevrino per lo sviluppo della propria personalità prima ancora che per l'elaborazione delle proprie idee politiche. E i richiami a Rousseau sono evidenti, se non addirittura espliciti, in molti altri scritti e discorsi di Robespierre, al di là dell'effettiva fedeltà dell'ideologia robesperrista ai concetti roussoiani[9].

Se si considera che durante la Rivoluzione Francese la personalità e le opere di Rousseau erano divenute vero e proprio oggetto di culto ed erano state sottoposte ad un evidente processo di mitizzazione[10], è decisamente da escludere che Büchner potesse non essere a conoscenza della rilevanza del pensiero roussoiano nel periodo rivoluzionario. In onore a Rousseau si erigevano statue[11], si componevano drammi e componimenti[12], si dedi-

cavano opere. Ai suoi scritti si richiamavano esplicitamente i capi giacobini nei propri discorsi politici[13], e sulla sua figura, come ha sottolineato Starobinski, si convogliavano vari processi identificativi[14]: esaltato di volta in volta come *homme naturel*, poeta dell'età dell'oro, e soprattutto 'uomo virtuoso', Rousseau divenne presto oggetto di vera e propria emulazione da parte degli strati più colti della popolazione e in particolare dei capi rivoluzionari[15]. E già i primi commentatori della Rivoluzione Francese avevano individuato uno stretto legame tra le idee roussoiane e la Rivoluzione: Louis Sébastien Mercier ad esempio, in *De J-J. Rousseau, considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution* (1791), vedeva in Rousseau, e soprattutto nel suo concetto di *vertu* che si estendeva dal piano etico a quello politico, il pilastro della Rivoluzione[16].

Quello dell'influsso roussoiano sui capi rivoluzionari doveva dunque rappresentare negli anni Trenta dell'Ottocento un vero e proprio luogo comune che Büchner, particolarmente interessato al periodo rivoluzionario, non poteva certo ignorare. Bisogna inoltre considerare che alcuni concetti fondamentali del pensiero del filosofo ginevrino, quali ad esempio quelli della volontà generale, della sovranità del popolo, della religione civile, erano ancora al centro del dibattito politico successivo alla rivoluzione parigina del 1830[17], come è testimoniato anche nel secondo volume del *Salon* di Heine, un testo che, secondo quanto dimostrato da T.M. Mayer[18], fu letto da Büchner durante la stesura del dramma[19]. Tutti questi elementi lasciano effettivamente pensare ad una certa familiarità del Nostro con il pensiero roussoiano, tanto più che nella sua opera non mancano esplicite e dirette allusioni a Rousseau[20].

Accenni all'influenza di Rousseau sui rivoluzionari si ritrovano anche nelle due principali fonti storiche consultate da Büchner per la stesura di *Dantons Tod*, *Histoire de la Révolution française*[21] di Thiers e *Unsere Zeit*[22] di Friederich. Nel secondo volume di *Unsere Zeit* si parla di un generico influsso del pensiero di Voltaire e Rousseau su Marat, Carra e Camille Demoulins[23] e, nel dodicesimo volume, si fa diretto riferimento al fatto che Robespierre si richiamasse esplicitamente alle idee roussoiane:

> Rousseaus' Schriften waren seine [Robespierres] Leitsterne. Unbekannt mit den Wirkungen falscher Prinzipien, fand er die Schuld weniger in den Prinzipien selbst, als in der Schlechtheit der Menschen; und genöthigt, zu irgend einer Moral seine Zuflucht zu nehmen, ergriff er den trostlosen Rigorismus, der, um die Tugend aufrecht zu erhalten, das Leben vernichtet[24].

Nell'opera di Thiers si trovano espliciti riferimenti a Rousseau solo in una parte, quella relativa al 18 Floreale, in cui si afferma l'importanza delle opere roussoiane per il pensiero politico di Robespierre:

> Jamais occasion n'avait été plus belle pour imiter ce Rousseau, dont il [Robespierre] professait les opinions, et du style duquel il faisait une

> étude continuelle. Le talent de Robespierre s'était singulièrement développé dans le longues luttes de la révolution. Cet être froid et pesant commençait à bien improviser; et quand il écrivait, c'était avec pureté, éclat et force. On retrouvait dans son style quelque chose de l'humeur âpre et sombre de Rousseau, mais il n'avait pu se donner ni les grandes pensées, ni l'âme généreuse et passionnée de l'auteur d'*Emile*[25].

Dalle fonti Büchner poteva dunque ricavare un generico riferimento al fatto che Robespierre avesse studiato e imitato le opere di Rousseau, senza che però venissero date ulteriori indicazioni relative a quali concetti roussoiani fossero stati effettivamente ripresi e rielaborati dall'«avvocato di Arras». Il brano di Thiers appena citato è però seguito da una lunga citazione del discorso di Robespierre del 18 Floreale che mostra un interessante elogio del filosofo ginevrino:

> Cette secte [les matérialistes] propagea avec beaucoup de zèle l'opinion du matérialisme, qui prévalut parmi les grands et parmi les beaux esprits; on lui doit en partie cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société humaine comme une guerre de ruse, le succès comme la règle du juste et de l'injuste, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des fripons adroits. […] Parmi ceux qui au temps dont je parle se signalèrent dans la carrière des lettres et de la philosophie, un homme, par l'élévation de son âme et la grandeur de son caractère, se montra digne du ministère de précepteur du genre humain: il attaqua la tyrannie avec franchise; il parla avec enthousiasme de la Divinité; son éloquence male et probe peignit en traits de feu les charmes de la vertu; […]. La pureté de sa doctrine, puisée dans la nature et dans la haine profonde du vice, autant que son mépris invincible pour les sophistes intrigants qui usurpaient le nom de philosophes, lui attira la haine et la persécution de ses rivaux et de ses faux amis. Ah! s'il avait été témoin de cette révolution dont il fut le précurseur, qui peut douter que son âme généreuse eût embrassé avec transport la cause de la justice et de l'égalité![26]

Si è voluto riportare questo lungo brano per intero perché presenta alcuni aspetti interessanti che trovano riscontro nel dramma büchneriano. Si tratta in primo luogo della contrapposizione tra Rousseau e la filosofia materialistica e atea di una parte dell'Illuminismo: in realtà il brano citato è alquanto impreciso, poiché Rousseau non si trovò in contrasto solo con i materialisti, ma anche con gli altri *philosophes*, per lo più deisti[27]; tuttavia, come si vedrà più specificatamente in 2.2, la contrapposizione qui delineata tra pensiero roussoiano e materialismo è decisamente significativa, in quanto sembra riecheggiare effettivamente in *Dantons Tod* nel contrasto tra robespierristi e dantonisti. In secondo luogo, dal passo citato, emerge chiaramente come, secondo la fonte, gli aspetti della personalità di Rousseau esaltati da Robespierre non siano solo collegati alla sua teoria politica

ma riguardino piuttosto la sfera morale (si parla di odio e disprezzo del vizio, entusiasmo per la divinità, probità, virtù): anche questa strettissima unione tra sfera politica e etica, se non la loro totale sovrapposizione, verrà sviluppata da Büchner nella caratterizzazione di Robespierre.

È probabile che siano stati proprio questi riferimenti delle fonti storiche a Rousseau ad avere per così dire incuriosito Büchner tanto da spingerlo a prendere in prestito *Les Œuvres politiques* di J.-J. Rousseau presso la Darmstädter Hofbibliothek tra il primo e il cinque novembre 1834, dunque proprio nel periodo della composizione del dramma[28]. La breve durata del prestito e il fatto che il legame tra giacobinismo e pensiero roussoiano fosse ormai un luogo comune negli anni Trenta dell'Ottocento hanno portato a sottovalutare l'importanza dell'opera e del pensiero di Rousseau per lo studio di *Dantons Tod*. Nella *Marburger Ausgabe* si segnalano solo due brani del *Discours sur l'origine et les fondamens de l'inégalité parmi les hommes* (1755) che sembrano ripresi nelle parole di Saint-Just in II/7 (repl. 370). Si tratta dei passi in cui si illustra il concetto della disuguaglianza che deriva agli uomini dalla natura cui deve far posto l'«uguaglianza morale» stabilita dal contratto sociale[29]. È strano che nella *Marburger Ausgabe* non si faccia alcun riferimento al *Contratto sociale* che invece sembra riecheggiare in vari punti del dramma. A prescindere dal fatto che tali echi derivino da una citazione diretta della fonte o siano riferimenti di tipo solo indiretto, il legame con il pensiero roussoiano risulta comunque evidente e merita sicuramente un'analisi attenta. Inoltre, la breve durata del prestito, che tra l'altro caratterizza anche altre opere consultate da Büchner, non indica necessariamente una conoscenza vaga e superficiale dell'opera di Rousseau. È probabile che la fonte, secondo un procedimento tipico del processo creativo büchneriano, sia stata consultata in questo caso solo per una necessità di verifica delle proprie conoscenze o delle informazioni ricavate da altre fonti, ossia faccia parte di quei testi che Büchner utilizzò «per una consultazione rapida e cursoria»[30].

Ovviamente l'analisi dei possibili rimandi a Rousseau in *Dantons Tod* non può prescindere dallo studio dei testi di Thiers e Friederich, data la loro fondamentale importanza per la stesura del dramma. È indubbio infatti che, al di là degli espliciti riferimenti a Rousseau, le fonti, riportando per intero vari discorsi di Robespierre, mostrino numerosi rimandi, probabilmente spesso inconsapevoli o comunque non esplicitati, alle opere roussoiane: l'influsso della personalità di Rousseau e del suo pensiero sui capi rivoluzionari e in particolare su Robespierre e Saint-Just è stato oggetto di numerosissimi studi sia di tipo storico che filosofico e, per quanto non ci sia accordo tra i critici relativamente all'effettiva rilevanza dell'opera roussoiana per la Rivoluzione Francese[31], è ormai accertato che i principali elementi dell'ideologia robespierrista derivino proprio da una rielaborazione, non sempre fedele all'originale[32], delle idee roussoiane[33]. Si dovrà quindi di volta in volta verificare se il brano di *Dantons Tod* preso in esame derivi da una citazione diretta delle fonti o meno: in caso affermativo l'eventuale rimando a Rousseau sarebbe solo di natura indiretta, filtrata appunto dalla fonte di volta in volta citata.

Tornando ora alla chiusura della scena I/2, occorre in primo luogo precisare che sia lo scambio tra i «Bürger» e Robespierre, sia l'immagine del corpo del popolo così come essa si ritrova alla replica 82, non compaiono nelle fonti storiche accertate. Alcune espressioni, quali ad esempio «Im Namen des Gesetzes», «Du thust deine Pflicht, du opferst deine Feinde» sono effettivamente riportate in *Unsere Zeit* ma si trovano in contesti che non possono essere ricollegati alla scena I/2 e non sempre sono attribuite a Robespierre[34]. Anche l'immagine del corpo che ferisce se stesso viene usata in *Unsere Zeit*, nel passo in cui si riporta il discorso del *17 Pluviôse* di Robespierre alla Convenzione Nazionale[35]: il contesto è però del tutto diverso, in quanto qui il termine *Körper* usato da Robespierre non si riferisce al popolo ma alla Convenzione nazionale e quindi assume il significato di organo, istituzione in cui il popolo ha riposto la sua fiducia. Solo per «Armes, tugendhaftes Volk» si può parlare di un chiaro riferimento alle fonti, in particolare a *Unsere Zeit*: qui, infatti, si attribuisce più volte questa espressione a Robespierre e si sottolinea come essa non mancasse mai di provocare gli effetti voluti sugli ascoltatori («Er [Robespierre] hatte eine gewisse Art, die Worte: Armes Volk und tugendhaftes Volk auszusprechen, welche ihre Wirkung auf seine Zuhörer nie verfehlte»[36]). L'efficacia di questa espressione, come si è visto, trova tra l'altro preciso riscontro nella scena I/2 di *Dantons Tod*.

L'immagine organicistica riscontrata nel dramma, invece, non ha una diretta derivazione dalle fonti storiche e viene dunque elaborata da Büchner autonomamente. Il confronto con i brani di Rousseau dedicati alla questione del *corps du peuple* e del Legislatore sembra suffragare l'ipotesi che alla base di tale elaborazione stia un diretto richiamo alle opere politiche roussoiane, ovvero che l'immagine del «Leib des Volkes» usata da Robespierre e i procedimenti di astrazione e idealizzazione ad essa collegati rimandino necessariamente al pensiero di Rousseau.

Quello di *corps politique* o *corps du peuple* è un concetto fondamentale del pensiero politico roussoiano e rappresenta la base su cui si fonda l'intera teoria del *Contratto sociale*. Il corpo politico nasce quando i singoli individui di una comunità optano per una «alienazione totale» (*aliénation totale*) di se stessi e dei loro diritti a vantaggio di tutta la comunità, unendosi così in una associazione (*association*) di uguali. Tale alienazione si basa su un rapporto di completa reciprocità dal momento che ogni individuo cede interamente i propri diritti alla comunità e «dandosi a tutti non si dà a nessuno e guadagna l'equivalente di tutto ciò che perde»:

> Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. […] Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière la même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent

> de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.
> Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*[37].

Solo questa «alienazione», uguale per 'tutti' gli individui, può dare origine ad una associazione che «difenda e protegga mediante tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga libero come prima»[38]. Questo processo di alienazione è per Rousseau il presupposto fondamentale perché un insieme di individui si costituisca come «popolo» («peuple») e possa dare origine al «corps politique». Quest'ultimo, il corpo politico, viene definito più tardi nel *Contrat* anche «corpo del popolo» («corps du peuple»)[39]. L'atto di associazione produce infatti «istantaneamente» un «corpo morale e collettivo», una «persona pubblica» con un proprio nome, una propria vita e una propria volontà che sarà poi più tardi indicata come «volontà generale»:

> A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'Etat[40].

Questa prima definizione potrebbe indurre a pensare che il corpo politico coincida con il popolo, ovvero con l'insieme di tutti i membri della collettività. Ma, come emerge dall'ultima frase del passo citato, Rousseau specifica subito la differenza tra *peuple* e *corps politique* in quanto introduce tra i due termini un gradiente di astrazione: il popolo è rappresentato dagli «associati», appunto da tutti i cittadini, ma non coincide con il *corps politique* o *Etat,* bensì vi è sottomesso. Il *corps politique* non è dunque da intendersi come la somma dei singoli individui ma come una nuova entità collettiva che deriva dalla rinuncia di ciascuno ai propri interessi privati a favore della collettività e che può prendere anche il il nome di Stato o potere sovrano a seconda della prerogativa su cui si vuole porre l'accento nel momento in cui lo si definisce. Dunque i singoli corpi materiali, nel momento in cui si uniscono in un'associazione, danno luogo ad un «corpo collettivo»[41], astratto, cui sono tutti sono assoggettati. È interessante

osservare quali siano gli aggettivi usati per descrivere tale corpo: collettivo, morale, pubblico, politico. «Corpo politico» (o «corpo del popolo») diventa sinonimo di *République*, *Etat*, *Souverain*, *Puissance*, *personne publique*, *personne morale*[42]. È a questo corpo collettivo che bisogna sacrificare quello materiale del singolo, con i suoi impulsi e desideri che sono necessariamente privati e individuali.

È evidente che il concetto di *corps politique* o *corps du peuple* di Rousseau sia da intendersi nel senso di *body politic*, ma è significativo osservare che per descrivere tale concetto Rousseau fa più volte riferimento ad un'immagine organicistica dello Stato e quindi sfrutta il termine *corps* inteso proprio come corpo umano, in particolare nei brani relativi alla *volonté générale*. Se è il patto sociale a dare vita al *corps politique*, è invece la volontà generale a garantirne la sopravvivenza, «car l'acte primitif par lequel ce corps se forme et s'unit ne détermine rien encore de ce qu'il doit faire pour se conserver»[43]. La *volonté générale* è definita come la volontà del corpo del popolo («elle est celle du corps du peuple»[44]): essa, avendo come unico scopo il bene comune (*bien commun*), è la sola che deve dirigere il corpo stesso[45]. Occorre però specificare che, come il «corpo del popolo» non è la somma di tutti gli individui ma una nuova «persona pubblica» che deriva dalla loro associazione senza coincidere con il popolo, così la volontà generale non è la somma delle volontà e degli interessi privati dei singoli individui ma è una realtà autonoma che scaturisce dal *corps du peuple* e che tende sempre e comunque alla conservazione di esso, a prescindere dagli interessi dei singoli[46]:

> Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale[47].

La volontà generale può essere dunque interpretata come una sorta di istinto di autoconservazione del corpo politico, e in fondo il confine tra queste due entità è decisamente labile. Si potrebbe dire che il passaggio al concetto di volontà generale non è altro che la conclusione di un progressivo processo di astrazione: dai singoli individui con i loro corpi materiali, al popolo inteso come insieme degli associati; dal popolo al *corps du peuple* o *Etat* e da questo alla volontà generale. È la *volonté générale* a dirigere la sovranità (*souveraineté*), ovvero il potere che il corpo politico esercita su ciascun membro:

> Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté[48].

È proprio nel brano appena citato che Rousseau riprende l'immagine organicistica dello Stato come corpo. Anche se parte della critica tende a considerare tale immagine una semplice metafora occasionale[49], è innegabile che essa, come è stato sottolineato da alcuni studiosi, permei l'intero *Contratto sociale* e assuma qui forma e significato originali[50]. Non si tratta di una semplice riproposizione della metafora di Agrippa: Rousseau infatti non se ne serve per privilegiare una casta di uomini (stomaco) capaci di governare tutti gli altri (membra). Come ha evidenziato Casini, la metafora introduce qui l'idea che «la volontà generale procede da tutto l'organismo preso nel suo insieme»[51]; essa è la volontà di tutto il corpo politico e sembra risultare da ogni singola parte come istinto di sopravvivenza:

> Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une *convention du corps avec chacun de ses membres*: Convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social, équitable, parce qu'elle est commune à tous, utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autre objet que le bien général, et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême[52].

Non si parla mai della necessità di assoggettare tutte le membra ad un solo organo, ma della necessità che tutte le membra tendano sempre al bene dell'intero «corps du peuple». È a quest'ultimo, e alla volontà generale che da esso emana, che tutti gli individui devono assoggettarsi.

Considerando ora, alla luce dei passi roussoiani relativi al *corps politique* e alla *volonté générale*, l'entrata di Robespierre in *Dantons Tod*, e in particolare il passaggio dai corpi materiali dei «Bürger» al collettivo «Leib des Volks» che si compie nelle repliche 74-82, risulta evidente il richiamo al concetto di *corps du peuple* roussoiano. Robespierre riesce infatti a spostare l'attenzione degli ascoltatori dalla vessazione dei loro corpi materiali, dei singoli *Leiber*, all'esaltazione di un unico *Leib*, immagine idealizzata del popolo come entità collettiva e priva di materialità cui sacrificare ogni interesse privato. Si tratta di una concezione del vivere sociale tutta improntata sul sacrificio per la collettività, ed in particolare sul sacrificio del corpo individuale, materiale, a favore di un concetto ascetico di virtù, incarnato appunto dal «Leib des Volkes», che appartiene alla sfera politica e morale allo stesso tempo. Una parodia di tale concezione si ritrova tra l'altro, significativamente, all'inizio di II/2 nello scambio tra Simon e il «Bürger» la cui moglie ha appena partorito (repl. 235-238):

> Bürger. Meine gute Cornelia hat mich mit einem Knäblein erfreut.
> Simon. Hat der Republik einen Sohn geboren.
> Bürger. Der Republik, das lautet zu allgemein, man könnte sagen.
> Simon. Das ist's gerade, das Einzelne muß sich dem Allgemeinen.

Altri elementi della replica 82 di Robespierre che costituiscono un chiaro rimando a Rousseau sono quelli che riguardano i legislatori e la rela-

zione tra questi e il corpo del popolo. Nel *Contrat social* viene dedicato al «Législateur» un intero capitolo (libro I, cap. VII): si tratta di una figura che, anche sul piano metaforico, non appartiene al «corps du peuple» ma si trova al di fuori di esso e ha il compito di vedere il bene comune e dirigere dunque la volontà generale verso di esso. La *volonté générale*, infatti, come si illustra nel capitolo immediatamente precedente (libro I, cap. VI), «è sempre retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato», di qui la necessità di un Legislatore:

> De lui-même le peuple *veut toujours le bien*, mais de lui-même *il ne le voit pas toujours*. La volonté générale *est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclaire*. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraitre, *lui montrer le bon chemin qu'elle cherche*, la garantir de la séduction des volontés particulières [...]. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent: le public *veut* le bien qu'il ne *voit* pas. Tous ont également besoin de *guide*: il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison; il faut apprendre à l'autre à connoitre ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté générale dans le corps social, de-là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur[53].

È vero che Rousseau si riferisce ad un'unica persona, mentre Robespierre a tutti i propri seguaci, ma è evidente che le funzioni siano le stesse (si notino i verbi «vedere» e «guidare»), e che in entrambi i casi il riferimento all'immagine organicistica 'alla Agrippa' è solo parziale, dal momento che i legislatori non sono indicati come la testa o lo stomaco in funzione dei quali tutte le altre membra devono agire, ma sono esterni al corpo del popolo e hanno solo la funzione di vedere il suo bene e guidarlo. Sia nel brano di *Dantons Tod* che in quelli di Rousseau si assiste inoltre ad una idealizzazione del popolo: esso è buono e virtuoso per definizione. Ciò non contrasta comunque con la necessità di una guida, dal momento che «il popolo vuole sempre il bene ma non sempre lo vede». A tale proposito è opportuno evidenziare un'ulteriore corrispondenza tra le due opere che riguarda il rapporto che si stabilisce tra Legislatore, legge e popolo. Per Rousseau la necessità di un Legislatore non è in contraddizione con la natura della leggi che egli definisce sempre e comunque come dirette emanazioni della volontà generale, «actes de la volonté générale»[54]. Il diritto legislativo rimane dunque del *corps du peuple*, e questi non può spogliarsi di tale diritto né trasmetterlo ad altri[55]. Il Legislatore avrebbe solo il compito di mostrare al *corps politique* ciò che per esso è bene e dunque indicargli quali siano le leggi che la volontà generale, tendendo sempre al bene comune, deve emanare. Si tratta ovviamente di un concetto facilmente strumentalizzabile a fini autoritari, come è stato variamente sottolineato dagli studiosi[56]. Non si intende qui entrare nel merito del dibattito specialistico sul tema, ma solo evidenziare che la chiusura della scena I/2 in

Dantons Tod ripropone proprio lo stesso tipo di relazione tra legge, corpo del popolo e Legislatori. Anche qui, infatti, la legge viene definita da Robespierre il volere del popolo e questo volere non coincide con gli interessi concreti dei singoli membri, ma è espressione del popolo inteso come entità collettiva, superiore, che è sì di per sé virtuosa ma anche bisognosa di una guida, quella appunto dei Legislatori. Ecco quindi il rimando alle idee roussoiane riguardanti la relazione tra «corpo del popolo», legge e Legislatore e la differenza tra «volontà generale» e «volontà di tutti».

È tuttavia necessario sottolineare che Rousseau esclude categoricamente la possibilità di un ruolo di autorità per il Legislatore all'interno dello Stato[57], e che è solo nella strumentalizzazione politica delle sue idee attuata dai rivoluzionari – mi riferisco adesso alle figure storiche di Robespierre e Saint-Just e non ai personaggi büchneriani[58] – che tale pensiero è stato travisato per legittimare il potere giacobino. Il Robespierre büchneriano porta i segni di tale travisamento, effettivamente verificatosi durante la Rivoluzione Francese, e dunque non vede alcuna contraddizione tra il proprio ruolo di Legislatore da un lato e il proprio potere politico all'interno dello Stato dall'altro.

Vi sono però altri punti di contatto tra i passi di *Dantons Tod* in cui si precisa la caratterizzazione di Robespierre, e quelli roussoiani relativi al Legislatore e al suo ruolo. Il primo consiste nell'idealizzazione della figura del Legislatore, mentre il secondo riguarda la natura del processo di formazione di un popolo e di uno Stato di cui esso è fautore. Per quanto concerne il primo aspetto, esso, pur manifestandosi in corrispondenze testuali evidenti tra *Dantons Tod* e il *Contrat*, non implica necessariamente un rimando diretto all'opera roussoiana, ma è molto più probabilmente da attribuire alla mediazione delle fonti storiche, in particolare dell'opera di Thiers e di *Unsere Zeit*. La caratterizzazione di Robespierre nel dramma büchneriano mostra una continua insistenza sul suo ruolo di eletto, di messia, di uomo incorruttibile e sulla sua funzione salvifica per il popolo. Questa immagine deriva sicuramente da una autostilizzazione del personaggio stesso, come emerge ad esempio dal suo confronto con Danton in I/6 (cfr. repl. 175-177, 180, 213), ma è anche espressione di un ruolo di cui viene investito nell'ambito della propaganda giacobina – un ruolo che il popolo, da essa manipolato, gli riconosce (cfr. repl. 80-81) e che gli avversari fanno invece oggetto di satira politica (cfr. repl. 206 e 208). Anche in Rousseau la figura del Legislatore è descritta quasi come una sorta di messia, se non addirittura di divinità, e presenta tratti decisamente ascetici. Il «Legislateur» ha un'«intelligenza superiore», è un «uomo straordinario nello Stato», incorruttibile, al di sopra di ogni passione, e «conosce la natura umana senza avere rapporto con essa»:

> Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une *intelligence supérieure*, qui *vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune*, qui n'eut aucun rapport avec notre nature et qui la connut à fond, dont le bonheur fut indépendant

> de nous et qui pourtant voulut bien s'occuper du notre; [...] Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes[59].
>
> Le Législateur est à tous égards *un homme extraordinaire dans l'Etat*. S'il doit l'être par son génie, il ne l'est pas moins pas son emploi. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. Cet emploi, qui constitue la république, n'entre point dans a constitution: C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain[60].

Ora, è evidente che la superiorità nei confronti delle passioni umane, la natura quasi spirituale del Legislatore, l'incorruttibilità, la sua funzione di guida del popolo, sono tutti elementi che si ritrovano anche nella caratterizzazione di Robespierre. Tuttavia, tutti questi aspetti, come si è accennato più sopra, si rilevano anche nelle fonti storiche consultate da Büchner per la stesura del dramma. Se infatti la replica 82 non compare nelle fonti e lascia dunque pensare che l'immagine del corpo del popolo costituisca un rimando diretto al *Contrat*, per quanto riguarda i riferimenti al ruolo di profeta virtuoso e incorruttibile di Robespierre, questi rappresentano spesso vere e proprie citazioni dall'opera di Thiers[61] e da *Unsere Zeit*[62]. È dunque più probabile che Büchner abbia ripreso questo aspetto della caratterizzazione di Robespierre dalle fonti piuttosto che dallo studio dell'opera roussoiana[63]. Inoltre, anche se è ormai assodato nell'ambito della letteratura specialistica che dietro il processo di mitizzazione e autostilizzazione del Robespierre storico stia proprio il modello roussoiano[64], le fonti usate da Büchner non attribuiscono tale aspetto esplicitamente a Rousseau ed è dunque difficile stabilire se vi fosse un'effettiva consapevolezza dell'eco roussoiana o meno.

Per quanto riguarda invece il secondo aspetto cui si accennava, ovvero quello relativo alla natura del processo di formazione di un popolo ad opera del Legislatore nel *Contrat social,* esso non si trova nelle fonti storiche, e viene invece sviluppato nel dramma di Büchner. Per Rousseau, il *Législateur*, per «istituire un popolo», deve essere in grado di «cambiare la natura umana», «modificare la costituzione dell'uomo per fortificarla» e «sostituire un'esistenza razionale e morale a quella fisica e indipendente ricevuta dalla natura»:

> Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer, pour ainsi dire, la nature humaine*; de *transformer chaque individu*, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; *de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature*. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. *Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont gran-*

> *des et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite*: En sorte que si chaque Citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre[65].

Si è voluto riportare questo lungo brano per intero perché esso si costruisce su una chiara opposizione tra la «esistenza naturale» o «fisica», dunque pre-politica, e la nuova esistenza «morale» che, nel processo di costituzione di un popolo e dunque di nascita del *corps du peuple* o *corps politique*, deve sostituirsi alla prima. Come si è cercato di evidenziare tramite le parti in corsivo, la nascita di un popolo si basa sull'annientamento delle «forze naturali» dei singoli individui a favore della collettività. Si riprendono qui le riflessioni relative alla formazione del *corps politique* dell'ottavo capitolo del primo libro del *Contrat* – riflessioni che è opportuno citare in quanto in esse la contrapposizione tra natura e morale, che poi coincide con quella tra natura e politica, viene elaborata in modo ancora più preciso:

> Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la *justice à l'instinct*, et donnant à ses actions la *moralité* qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la *voix du devoir succédant à l'impulsion physique* et le *droit à l'appétit*, l'homme, qui jusque là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il *se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature*, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent, ses sentiments s'ennoblissent, *son âme toute entière s'éleve à tel point,* que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un *animal stupide et borné*, fit un *être intelligent et un homme*[66].

Dal brano appena citato emerge chiaramente come l'interesse comune che spinge i singoli individui a associarsi, dando vita al *corps politique*, e che diventa l'unico scopo cui tende poi la volontà generale, non sia tanto, o almeno non solo, da intendere in senso materiale, bensì in senso morale. Esso si configura come un superamento degli impulsi naturali, dunque fisici, a favore di una legge morale che ciascuno impone a se stesso: il passaggio dallo stato di natura all'«état civil» donerà alle azioni umane la moralità di cui prima erano prive sostituendo la giustizia all'istinto, la voce del dovere all'«impulso fisico», il diritto all'«appetito», la ragione (*raison*) all'inclinazione (*penchant*). Alla «libertà naturale» Rousseau contrappone la «libérte civile» e questa, a sua volta, coincide con la «libérte morale», ovvero il dominio sulle pulsioni e gli appetiti e la completa sottomissione ai principi etici che la ragione stessa si è prescritta:

> Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le Contrat social, c'est la liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et al propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif. On pourrait sur ce qui précède ajouter à *l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*[67].

In tutti i brani citati si rilevano due aspetti fondamentali: primo, vi si afferma un nesso strettissimo tra morale e politica, se non quasi una vera e propria coincidenza fra le due sfere, in quanto il presupposto fondamentale per la nascita e il mantenimento dello Stato è l'elevazione morale dei singoli, la loro rinuncia agli impulsi naturali a favore della virtù. Non per niente in *Discours sur l'économie politique* la volontà generale viene indicata come «regola del giusto e dell'ingiusto»[68] e il concetto di *vertu* diventa per Rousseau di fondamentale importanza, soprattutto nel periodo di composizione del *Contrat*[69], non solo per le riflessioni di carattere politico e sociale ma anche, anzi, prima di tutto, nell'ambito privato ed etico[70]. Secondo, nei brani appena citati, si delinea una netta contrapposizione tra sfera etico-politica e natura. La natura è qui qualcosa che deve essere superato: e la formazione dello Stato, strappando l'uomo alla natura, si configura come un processo di evoluzione che «fa dell'uomo dall'animale stupido e limitato che era un essere intelligente e uomo»[71].

Tale idea potrebbe sembrare in contrasto con le opere precedenti di Rousseau, in particolare con l'esaltazione dell'«homme naturel» contro l'«homme artficiel» e la critica all'Illuminismo e allo sviluppo delle scienze, delle arti e della società; e in effetti molti dei primi studiosi hanno letto nel *Contratto sociale* un inspiegabile elemento di rottura nella produzione roussoiana[72]. In realtà, come è stato dimostrato da studiosi quali Schinz, Cassirer, Lanson[73], il *Contratto sociale* non contrasta affatto con le opere precedenti ma ne rappresenta piuttosto la continuazione e lo sviluppo. Al di là delle falsificazioni e delle strumentalizzazioni cui è stato sottoposto il pensiero roussoiano, l'esaltazione dello stato di natura, l'attacco alle arti e alle scienze e in genere a tutta la società del tempo, che trova espressione ad esempio in *Discours sur les sciences et les arts* (1750) e *Discours sur l'origine et les fondamens de l'inégalité parmi les hommes* (1755), non porta mai Rousseau ad auspicare un ritorno alla barbarie e al mondo primitivo. Consapevole del fatto che l'uomo non possa retrocedere né tornare alla semplicità dello stato di natura, Rousseau nel *Contrat* delinea un ideale di vita sociale che, pur essendo contrapposto alla società del suo tempo, non si costruisce su un chimerico ritorno alla natura ma sulla necessità di un

'superamento' della natura, ovvero delle «forze naturali» di ciascuno, in nome di un concetto di libertà basato sul dominio delle passioni e delle «impulsions physiques» (in altre parole fondato sulla repressione e il controllo della realtà materiale del corpo). La libertà, per Rousseau, come ha evidenziato Cassirer, «non significa arbitrio ma dominio ed esclusione di ogni arbitrio»[74], non significa libertà di soddisfare le proprie inclinazioni naturali, ma spontanea sottomissione ad una legge che ogni individuo erige sopra di sé e può realizzarsi solo nella volontà generale. È evidente che alla base di questa concezione sta la strettissima unione tra sfera etica e sfera politica[75] cui si accennava più sopra: lo Stato non è giudicato in base al grado di felicità che esso procura, non ha lo scopo di garantire ai suoi membri il soddisfacimento dei propri impulsi e desideri, ma solo di proteggere e garantire il diritto e la libertà morale[76].

Ora, sia la coincidenza tra sfera etica e politica sia la contrapposizione tra morale e la natura si ritrovano nel pensiero politico di Robespierre in *Dantons Tod* e conducono al fondamentale tema della virtù (*Tugend*). Si tratterà in primo luogo la questione degli impulsi naturali in quanto, come si accennava in precedenza, tale aspetto non si ritrova nelle fonti storiche, mentre per quanto riguarda l'unione tra sfera etica e politica e soprattutto l'esaltazione della virtù si tratta di elementi che si ritrovano nei discorsi di Robespierre riportati nelle fonti e dunque anche qui si dovrà parlare di rimando probabilmente solo indiretto a Rousseau.

In realtà il Robespierre büchneriano non fa esplicitamente riferimento alla necessità di reprimere le «impulsions physiques» per garantire la stabilità dello Stato e del vivere sociale. Tuttavia, la repressione degli impulsi naturali su cui si fonda il suo concetto di virtù e su cui si regge dunque tutta la sua impostazione ideologica, risulta evidente nella condanna del vizio, una condanna che ha sempre allo stesso tempo una valenza sia etica che politica[77]. Vizio (*Laster*) significa per Robespierre amore per il lusso ma soprattutto lussuria, ricerca del piacere fisico, del godimento, libero dispiegamento della naturale inclinazione al piacere di ciascuno: condannando il vizio, dunque, Robespierre afferma la necessità di reprimere gli «appetiti» naturali e sacrificarli alla virtù[78]. Dal momento che quest'ultima è il fondamento della Repubblica ed ha dunque valenza politica, la repressione del corpo in nome della virtù ha un'importanza fondamentale per la conservazione dello Stato. Ecco dunque che, come in Rousseau, la costituzione e il mantenimento del «corps politique» dipendono proprio dalla repressione delle inclinazioni naturali degli individui, ovvero dei loro corpi maetriali.

In *Dantons Tod* si delinea così una netta contrapposizione tra l'ascetismo di Robespierre e la 'natura' intesa come bisogni e inclinazioni naturali del corpo. Come si vedrà in 2.2, infatti, i dantonisti si fanno portatori di un'idea di Stato e di libertà fondata sul principio del soddisfacimento degli impulsi naturali e sull'estensione della possibilità di «godere» (*genießen*) a tutti i membri della società. Essi si auspicano una società priva di meccanismi repressivi in cui a ciascuno sia data la possibilità di seguire le proprie inclinazioni naturali e dunque di cercare e raggiungere il proprio

piacere. Siamo qui di fronte ad una rielaborazione di alcuni principi fondamentali del materialismo e del sensualismo settecenteschi: è la natura a rappresentare la «regola del giusto e dell'ingiusto» e dunque vano è ogni concetto di morale che non si fondi su di essa ma sulla repressione degli impulsi naturali[79].

Opponendosi a tale fazione, rifiutando le idee dantoniste come viziose e pericolose per la sopravvivenza della Repubblica, Robespierre propone invece un concetto di Stato che non si fonda sulla natura umana ma sulla repressione di essa, in nome di una idea di virtù che non contempla la realtà fisica, se non come elemento da sottomettere alla morale. Robespierre si fa dunque portatore di un ideale di Stato in cui sia garantita l'uguaglianza dei diritti, non certo una uguale possibilità di soddisfare i propri bisogni naturali e desideri individuali, che egli invece ignora o condanna in base ad un ascetico concetto di morale fondato sul sacrificio dell'individuo per la comunità. A tale concezione non si contrappone nel dramma solo la visione dantonista ma anche quella dei «Cittadini», se si pensa all'iniziale contrasto tra il «corpo del popolo», collettivo e «virtuoso» che non conosce dolore fisico, di cui parla Robespierre, e i 'corpi' dei «Bürger» che reclamano invece il diritto di soddisfare i propri bisogni e desideri materiali.

L'opposizione tra la visione di Robespierre e quella dei dantonisti risulta del tutto analoga a quella tra «esistenza naturale» e «esistenza morale» delineata nei brani citati del *Contrat*. Il Robespierre büchneriano, come Rousseau, contempla la possibilità della creazione di uno Stato solo in relazione all'«annientamento delle forze naturali» insite in ciascuno, mentre i dantonisti sono alla ricerca di una forma di Stato che permetta proprio il loro libero dispiegamento. Con ciò non si vuole certo affermare che il conflitto tra robespierristi e dantonisti si esaurisca nelle due categorie roussoiane, ma solo mostrare come il confronto con l'opera di Rousseau permetta di approfondire un aspetto di questa contrapposizione, quello appunto relativo al rapporto tra Stato e 'corpi'. Tale contrapposizione è sicuramente manifestazione della peculiare interpretazione data da Büchner alla Rivoluzione Francese, ma è anche allo stesso tempo espressione di una profonda riflessione dell'autore sulla possibilità dell'azione rivoluzionaria e sul sostrato ideologico e filosofico delle correnti rivoluzionarie coeve.

La questione del contrasto tra natura e società ci conduce nuovamente al problema del rapporto tra sfera etica e politica cui si accennava in precedenza e che trova espressione nel dramma nella questione della «Tugend» (virtù). Per Büchner è proprio la base sensualistica e edonistica degli ideali di stato dantonisti a costituire il principale motivo della contrapposizione tra questi e Robespierre. In altre parole è il concetto di virtù di quest'ultimo – insieme all'idea di Stato che esso porta con sé – a rappresentare il perno intorno al quale ruota il conflitto tra le due fazioni all'interno del dramma. La centralità assunta dal concetto di *vertu* in tutta l'opera roussoiana potrebbe indurre a pensare che l'esaltazione della virtù, ribadita più volte da Robespierre nel dramma büchneriano, costituisca un ulteriore rimando alla personalità e all'opera del filosofo ginevrino.

Per quanto il problema dell'interpretazione del concetto roussoiano di *vertu* sia ancora aperto nell'ambito della letteratura critica, la sua importanza per la personalità e la produzione di Rousseau e soprattutto la sua doppia valenza, etica e politica, sono innegabili: si tratta di un concetto che viene elaborato da Rousseau in ambito privato, secondo un evidente processo di automitizzazione, e si estende poi alla sua teoria politica fino a costituire il presupposto di base del *Discours sur l'économie politique* e del *Contrat*. Se poi si considera l'esaltazione della figura di Rousseau come 'uomo virtuoso', diffusasi in Francia quando l'autore era ancora in vita e prolungatasi in tutto il periodo rivoluzionario, è decisamente molto probabile che Büchner fosse a conoscenza di tale processo di mitizzazione[80]. Tuttavia, i passi di *Dantons Tod* in cui Robespierre esalta la virtù innalzandola a fondamento dello Stato sono citazioni letterali dalle fonti storiche[81] e dunque, anche se rimandano necessariamente a Rousseau e testimoniano come alcuni aspetti del suo pensiero fossero stati interpretati e utilizzati dai rivoluzionari, non permettono di attribuire a Büchner l'intento di stabilire un legame diretto tra il proprio personaggio e i principi roussoiani.

A tale proposito è opportuno tuttavia sottolineare che Büchner, nonostante citi letteralmente le fonti, e in particolare riprenda proprio l'esaltazione della virtù e la condanna del vizio che caratterizza l'ideologia di Robespierre[82], rielabora il materiale a disposizione in un modo del tutto originale quando si tratta poi di delineare la natura del conflitto tra dantonisti e robespierristi. La contrapposizione tra le due fazioni, così come essa è rappresentata in *Dantons Tod*, non trova infatti preciso riscontro nelle fonti. In particolare, come si vedrà in 2.2, gli elementi che caratterizzano le idee dantoniste non si ritrovano nei testi di Thiers e Friederich. Gli aspetti materialistici e sensualistici, i costanti richiami alla natura e alla necessità di una emancipazione degli impulsi naturali, sono dunque stati elaborati autonomamente, come pure l'enfasi sul vizio (*Laster*) intorno al quale si costruisce l'opposizione di Robespierre ai moderati. Sia in Thiers che in Friederich si fa riferimento solo di rado alla ricerca del piacere e del lusso da parte di Camille e Danton[83], e spesso si tratta o di supposizioni[84] o calunnie, o di aspetti presentati in realtà in chiave positiva e bonaria[85]. Essi non hanno però, nelle fonti, un'effettiva rilevanza nel processo di condanna e eliminazione della fazione dantonista. È vero che Thiers, riportando l'attacco di Robespierre alla fazione moderata, testimonia come esso si fondasse proprio sulla condanna del vizio e della voluttà, ma quando poi arriva a descrivere le vere ragioni che portarono all'eliminazione di Danton, attribuisce scarsa rilevanza alla presunta ricerca di denaro e piaceri da parte di quest'ultimo, e sottolinea invece come le reali motivazioni di Robespierre riguardassero questioni di carattere meramente politico[86] e personale[87]. Nelle fonti, dunque, l'esaltazione della virtù e la condanna del vizio non vengono messe veramente in relazione con l'eliminazione di Danton e dei suoi seguaci. Büchner invece basa l'opposizione tra robespierristi e dantonisti proprio sulla contrapposizione tra *Tugend* e *Laster*,

virtù e vizio, dove la virtù coincide con una morale ascetica e repressiva e il vizio con la ricerca del piacere. Questo aspetto emerge in vari punti del dramma[88] e si palesa in modo più compiuto nel confronto diretto tra Robespierre e Danton (I/6). Si pensi al primo discorso di Robespierre al club dei giacobini in cui questi, dopo aver condannato la fazione ultrarivoluzionaria, accusa la fazione moderata (repl. 99):

> Sie will dem Volk seine Waffen und die Kraft, welche die Waffen führt, entreißen um es nackt und entnervt den Königen zu überantworten. Die Waffe der Republik ist der Schrecken, die Kraft der Republik ist die Tugend.

A questa prima accusa di carattere politico segue quella morale. La condanna del vizio, che di per sé dovrebbe attenere solo alla sfera etica e privata, assume qui carattere politico e diventa anzi il reato più grave e pericoloso contro la patria:

> Aber nicht zufrieden den Arm des Volkes zu entwaffnen, sucht man noch die heiligsten Quellen seiner Kraft durch das Laster zu vergiften. Dieß ist der feinste, gefährlichste und abscheulichste Angriff auf die Freiheit. Das Laster ist das Kainzeichen des Aristocratismus. In einer Republik ist es nicht nur ein moralisches sondern auch ein politisches Verbrechen; das Lasterhafte ist der politische Feind der Freiheit. […] Ihr werdet mich leicht verstehen, wenn Ihr an Leute denkt, welche sonst in Dachstuben lebten und jetzt in Karossen fahren und mit ehemaligen Marquisinnen und Baronessen Unzucht treiben.

È significativo osservare che Büchner elimina dalle fonti quelle informazioni che potevano restringere la valenza semantica del termine *Tugend* all'ambito politico: scartando ad esempio la parte di *Unsere Zeit* in cui la virtù cui fa appello Robespierre viene definita «Liebe für das Vaterland und die Gesetze»[89] (amore per la patria e le leggi), Büchner spinge verso un'interpretazione del concetto di *Tugend* che esula dall'ambito politico e patriottico ed è invece di natura prettamente etica. Il processo fondamentale che sta alla base del pensiero e dell'operato di Robespierre consiste poi nel conferire al concetto morale di virtù una performatività in ambito politico, conducendo così ad una sostanziale eliminazione della separazione tra sfera etica e politica. Ecco che il vizio, che di per sé non dovrebbe costituire un reato politico, diventa nell'ideologia robespierrista alto tradimento (repl. 181: «Robespierre. Danton, das Laster ist zu gewissen Zeiten Hochverrath»). Esaltando la virtù come massimo valore dello Stato si arriva ad un concetto di politica che assorbe in sé la morale e che elimina la distinzione tra pubblico e privato in nome di un totale sacrificio dell'individuo per lo Stato[90]. L'abolizione di tale distinzione e l'esaltazione del sacrificio è ovviamente il presupposto fondamentale per il pieno controllo degli individui.

Alla luce di questa di estensione del concetto etico della virtù all'ambito politico, appare chiaro che chi come i dantonisti o i «Bürger», richiamandosi ai desideri e agli impulsi dei propri corpi materiali e individuali, non si conforma a tale principio etico rappresenta una minaccia politica e deve quindi essere o corretto o eliminato, affinché sia garantita la sopravvivenza della Repubblica. Ora, Robespierre riesce a neutralizzare la minaccia rappresentata dai «Cittadini» proponendo un potente vettore identificativo nel «grande e virtuoso corpo del popolo». Egli non riesce però a contrastare né sul piano filosofico né su quello politico i dantonisti che difendono l'ideale di una società in cui non è l'individuo a rinunciare alle proprie pulsioni in nome dello Stato ma è lo Stato a dover rendere possibile il soddisfacimento delle inclinazioni di ciascuno. A Robespierre non resta dunque altro che eliminarli[91]. È evidente che si arriva così ad una forma di dispotismo della collettività: il controllo statale, fondandosi sull'etica, si estende alla sfera privata degli individui assumendo così tratti totalitari. Questa radicale socializzazione dell'uomo, che passa per la repressione e il controllo dei corpi materiali, necessariamente individuali e privati, non può che essere completamente rifiutata dai dantonisti. È significativo osservare che, nelle repliche di Robespierre in cui si afferma il «dispotismo della libertà» (repl. 99, 369; cfr. anche Saint-Just, repl. 370), è possibile rintracciare uno sviluppo in senso totalitario dei passi del *Contrat* relativi al rapporto tra i singoli cittadini e lo Stato. Si pensi ad esempio ai brani in cui Rousseau affronta il problema dell'insorgere di interessi particolari:

> Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale *y sera contraint* par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose si non *qu'on le forcera d'être libre*; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus[92].

Il popolo, l'insieme materiale degli individui, dando vita al *corps politique* indirizzerà tutti i propri interessi alla conservazione di tale «corpo» e dunque si assoggetterà totalmente alla volontà generale. Il prevalere di interessi particolari, privati, mette in pericolo l'intera esistenza dello Stato; chi dunque si oppone alla volontà generale dovrà essere costretto ad obbedire da «tutto il corpo» oppure verrà considerato nemico e dovrà essere eliminato in quanto la sua esistenza diventa incompatibile con la sopravvivenza dello Stato:

> D'ailleurs tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses loix, et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'Etat est

> incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme Citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'Etat[93].

Lo stesso senso di minaccia, la stessa necessità di eliminare chiunque possa rappresentare un pericolo per la Repubblica, si ritrovano nelle parole di Robespierre in *Dantons Tod* ed in effetti sono proprio questi i brani di Rousseau su cui si basano le interpretazioni in senso totalitario del pensiero politico roussoiano. È però necessario sottolineare che, nonostante le parole di Robespierre rimandino al testo roussoiano, non si può in questo caso parlare di un voluto e diretto riferimento al *Contratto sociale*. Esse infatti rappresentano per lo più citazioni letterali dalle fonti[94] e dunque, anche se rendono testimonianza del modo in cui il Robespierre storico avesse ripreso e rielaborato le idee roussoiane, non possono costituire la prova di un esplicito rimando di Büchner al *Contrat*.

Occorre infine considerare due ultimi aspetti dell'ideologia robespierrista che non trovano riscontro in Thiers, *Unsere Zeit* o nelle altre fonti del dramma e sembrano invece rimandare al *Contratto sociale*. Il primo riguarda il processo di radicale trasformazione morale dell'uomo iniziatosi con la Rivoluzione, che in *Dantons Tod* si manifesta sia nella funzione palingenetica che Robespierre attribuisce a se stesso sia nelle parole con cui Saint-Just descrive la Rivoluzione in II/7 (repl. 370):

> Ich frage nun: soll di moralische Natur in ihren Revolutionen mehr Rücksicht nehmen, als die physische? […] Soll überhaupt ein Ereigniß, was die ganze Gestaltung der moralischen Natur d.h. der Menschheit umändert, nicht durch Blut gehen dürfen? […]
> Die Revolution ist wie die Töchter des Pelias; sie zerstückt die Menschheit um sie zu verjüngen. Die Menschheit wird aus dem Blutkessel wie die Erde aus den Wellen der Sündfluth mit urkräftigen Gliedern sich erheben, als wäre sie zum Erstenmale geschaffen.

Si tratta di un passo per cui si è cercato invano di rintracciare una fonte precisa. Nel volume della *Marburger Ausgabe* dedicato alle fonti storiche si citano due testi, rispettivamente di Görres[95] e Weitzel[96], in cui si trovano brani che mostrano alcune corrispondenze con le parole di Saint-Just appena citate. Ma si sottolinea anche che essi non si trovavano nella Darmstädter Bibliothek, e che non ci sono dati biografici o documenti che possano provare l'effettiva lettura di tali opere da parte di Büchner. E d'altra parte le corrispondenze con le parole di Saint-Just non sono tali da provare che l'autore avesse effettivamente tratto spunto da questi testi. Ora, anche se, come si vedrà in 4.4.3, questo passo di *Dantons Tod* presenta precise corrispondenze con alcuni brani del *Système de la nature* (1770) di d'Holbach, esso sembra mostrare anche echi della lettura delle opere

politiche di Rousseau che, si ricorda, sono da considerarsi fonti accertate per la stesura del dramma.

Saint-Just cerca di giustificare il Terrore e le morti provocate dalla Rivoluzione paragonando la Rivoluzione agli eventi fisici con cui la natura procede, indifferente alle perdite che questi comportano per l'umanità. L'equiparazione tra «physische Natur» e «moralische Natur» non si ritrova in alcun passo dell'opera di Rousseau. Se però si considerano i brani del *Contrat* relativi alla figura del Legislatore e alla costituzione di un popolo, appare chiaro il legame tra le immagini di *Dantons Tod* relative all'ideologia giacobina e quelle che si ritrovano nel *Contrat*: in entrambi i casi siamo di fronte a immagini di redenzione proiettate entro la dimensione universale di una totale palingenesi della natura umana. Evidente è anche la corrispondenza tra le parole di Saint-Just appena citate e il passo del *Contrat* in cui Rousseau tratta le rivoluzioni. L'immagine della Rivoluzione come «catastrofe» indispensabile alla rinascita e al rinnovamento dell'umanità che si ritrova nelle parole di Saint-Just sembra rievocare quella roussoiana nel brano che segue:

> Ce n'est pas que, comme quelques maladies bouleversent la tête des hommes et leur ôtent le souvenir du passé, il ne se trouve quelquefois dans la durée des Etats des *époques violentes* où les révolutions font sue les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli, et où l'Etat, embrasé pas les guerres civiles, *renait pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur da la jeunesse en sortant des bras de la mort*[97].

Rousseau parla delle rivoluzioni in termini di violenza, rinascita, recupero del vigore della giovinezza e le descrive come momenti di profonda crisi che per alcuni popoli sono indispensabili al progresso e alla «guarigione» da periodi di decadenza. È interessante notare a tale proposito che questo brano segue in Rousseau la descrizione dei popoli «malati»:

> Les Peuples ainsi que les hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse, ils deviennent incorrigibles en vieillissant; quand une fois les coutumes sont établies et le préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer; le peuple ne peut pas même souffrir qu'on touche à ses maux pour les détruire, semblable à ces malades stupide set sans courage qui frémissent à l'aspect du médecin[98].

L'idea qui espressa da Rousseau che un popolo possa ammalarsi e che ogni possibile cura sia vana ammenoché non sopraggiunga una rivoluzione in cui le parti malate vengano eliminate, riecheggia più volte nel dramma bücheneriano nelle repliche di Robespierre, Saint-Just o di altri giacobini: vi sono numerosi passi in cui la società prerivoluzionaria viene definita malata e la classe aristocratica è indicata come il «morbo» che, non potendo essere guarito, deve essere necessariamente distrutto per permettere

la rinascita del popolo e della società su basi sane e virtuose. Si vedano ad esempio le parole con cui Robespierre si riferisce ai dantonisti, considerati gli eredi della vecchia aristocrazia: «Weg mit einer Gesellschaft, die der todten Aristocratie die Kleider ausgezogen und ihren Aussatz geerbt hat» (repl. 185) – parole che riecheggiano in vari altri punti del dramma[99]. La «lebbra» è per Robespierre metafora del vizio, ovvero di tutti i vizi che i dantonisti avrebbero ereditato dalla società passata, in particolare l'amore per la ricchezza e la lussuria. Tale immagine riconduce dunque al tema della contrapposizione tra *Tugend* e *Laster* trattato più sopra.

Vi è infine un ultimo importante elemento dell'ideologia robespierrista che non è attestato nelle fonti in relazione al personaggio storico di Robespierre che rimanda nuovamente a Rousseau. Si tratta della questione della proprietà privata. Quando Robespierre in I/3 descrive la fazione di Hébert, condanna il fatto che essa abbia dichiarato guerra non solo alla divinità («Gottheit») ma anche alla proprietà («Eigenthum»)[100]. Nelle fonti storiche accertate non si ritrova tuttavia nessun accenno a simili accuse nei confronti degli hebertisti né tanto meno al fatto che Robespierre difendesse la proprietà privata. Büchner dunque, presentando Robespierre come difensore della proprietà, si distanzia da quanto riportato nelle fonti da lui utilizzate. Questo aspetto ha ovviamente attirato l'attenzione della critica dando adito alle interpretazioni più disparate. Poschmann legge ad esempio dietro il riferimento alla proprietà privata l'intento dell'autore di svelare la matrice borghese del pensiero di Robespierre[101]. Per Holmes, invece, la difesa della proprietà sarebbe solo una mossa strategica: il vero scopo di Robespierre, così come lui stesso confessa a Danton in I/6, sarebbe la rivoluzione sociale, che secondo Holmes coincide con l'idea di un totale sovvertimento dei rapporti socio-economici esistenti e rispecchia dunque lo scopo politico di Büchner stesso. Robespierre, così Holmes, volendo portare avanti tale rivoluzione non tramite una vera e propria mobilitazione delle masse ma per opera del potere politico giacobino, prima di poter rendere noto il suo intento, deve assicurarsi l'autorità necessaria per poterlo perseguire; per questo in pubblico nega l'ideale di una rivoluzione sociale e difende la proprietà, ovvero quello che ha in realtà ha intenzione di eliminare[102]. Alla base della difesa della proprietà starebbe dunque la necessità tattica di sospendere la lotta di classe tra ricchi e poveri per poter aumentare il proprio potere. Ma questa lettura presenta non pochi punti deboli. Il tentativo di giustificare il riferimento alla difesa della proprietà si basa su un'argomentazione eccessivamente macchinosa. L'idea di una portata strategica di tale difesa è alquanto fragile anche perché non suffragata da altri elementi testuali. Del resto anche la stessa interpretazione della strategia di Robespierre, che mirerebbe ad attuare la rivoluzione sociale 'dall'alto' e non partendo dalle masse, sarebbe in contrasto con le idee büchneriane relative alla natura dell'azione rivoluzionaria (si veda 2.3).

Anche l'assunto di base proposto da Holmes secondo cui la «rivoluzione sociale» di cui parla Robespierre coinciderebbe con l'idea di un totale sovvertimento dei rapporti socio-economici vigenti e quindi rispecchierebbe

le idee Büchner non è suffragato dall'analisi testuale. Robespierre non fa mai alcun riferimento alle reali condizioni del popolo, né tanto meno individua nella questione sociale e economica il vero problema da affrontare nell'ambito dell'azione politica. Le sue accuse rivolte ai dantonisti sono sempre principalmente di carattere etico: è vero che Robespierre in I/3 (repl. 99) attribuisce a Danton e ai suoi seguaci anche l'intento di disarmare il popolo e farlo cadere in mano ai nemici, ma si tratta di un'accusa che nel corso del dramma si rivela del tutto infondata e che ha comunque un peso scarsissimo rispetto a quella di natura morale. Lo stesso vale per il riferimento alle ricchezze della fazione dantonista: c'è un brevissimo passo, citato alla lettera da *Unsere Zeit*[103], in cui si accusano i moderati di aver fatto della Rivoluzione una speculazione e di aver agito solo con l'intento di derubare il popolo (repl. 99h). Esso viene preceduto tuttavia da una parte ben più lunga che si articola invece intorno alla questione del vizio e della lussuria e che, non essendo di diretta derivazione dalle fonti, fa pensare al preciso intento di Büchner di spostare l'accento sulla questione etica piuttosto che su quella economico-sociale.

Si potrebbe ovviamente obiettare che Robespierre usi questo tipo di accuse a scopi oratori, per conquistare i propri ascoltatori e soprattutto il popolo che, come dirà Danton, «odia chi gode come gli eunuchi odiano gli uomini» (repl. 164); tuttavia se si considera I/6, dove il personaggio non si trova di fronte ad una platea di ascoltatori ma prima a tu per tu con Danton e poi da solo, emerge nuovamente che le motivazioni profonde che lo spingono a eliminare i dantonisti non riguardano affatto una presunta «rivoluzione sociale» ma sono di carattere meramente personale ed etico. Lo scambio tra Robespierre e Danton che si apre con il riferimento alla rivoluzione sociale (repl. 175) si articola infatti unicamente sulla contrapposizione tra vizio e virtù e porta allo smascheramento delle motivazioni profonde che si celano dietro all'esaltazione della virtù[104] operata da Robespierre e che ricordano proprio quel tipo di «aristocratismo» sprezzante condannato da Büchner nelle proprie lettere[105]. Si riprende inoltre qui l'ipotesi già presente nelle fonti[106] secondo cui Robespierre vuole l'eliminazione di Danton per invidia, per non rimanere nell'ombra della sua «figura gigantesca» (repl. 185), ed è estremamente significativo che in una scena successiva (III/6) si allude chiaramente ad un'invidia di tipo sessuale: si tratta del paragone tra Robespierre e Maometto tracciato nelle parole di Billaud (repl. 504: «Billaud. Er ist ein impotenter Mahomet»). Tale paragone è infatti già presente nelle fonti, come è stato evidenziato da T.M. Mayer[107]; tuttavia manca in esse qualsiasi riferimento all'impotenza e quindi all'ambito della sessualità. In un recente studio di Hermann Patsch[108] dedicato unicamente all'interpretazione di questa replica e fondato sull'analisi delle rappresentazioni di Maometto nella cultura dell'epoca, si mostra che il riferimento all'impotenza è di pura invenzione büchneriana e rappresenta un voluto ed esplicito capovolgimento della tradizione occidentale cristiana che attribuiva a Maometto non solo una spiccata tendenza alla lussuria ma anche straordinarie doti sessuali. L'intervento sulle fonti, la particolare

collocazione delle parole di Billaud nell'economia drammatica[109], nonché il commento fatto da Büchner stesso in risposta alla censura di questa replica e riportato nell'esemplare di *Dantons Tod* destinato a Johann W. Baum[110], lasciano pensare che l'aspetto connesso alla sessualità avesse per l'autore una rilevanza fondamentale nella caratterizzazione di Robespierre. L'enfasi si sposta sempre dunque dall'ambito politico e pubblico a quello morale e privato (cfr. ad esempio repl. 495: «Barrère. Robespierre will aus der Revolution einen Hörsaal für Moral machen und die Guillotine als Katheder gebrauchen»): siamo agli antipodi della pratica rivoluzionaria di Büchner che invece, come emerge dalle sue lettere e dai documenti storici relativi alla *Gesellschaft der Menschenrechte*, si incentra sempre e solo sulla lotta contro una particolare situazione sociale ed economica e non è interessata a questioni di natura morale che riguardano la vita privata degli individui. Proprio la caratterizzazione di Robespierre dunque, così come essa si delinea in I/6 e nelle repliche tanto dei suoi seguaci quanto dei suoi oppositori, non lascia dubbi sulla enorme distanza che intercorre tra il pensiero e l'attività politica di Büchner e l'ideologia rappresentata nella fazione robespierrista in *Dantons Tod*.

Per tornare all'interpretazione della «rivoluzione sociale» cui fa riferimento Robespierre, sono ancora numerosi gli elementi testuali che impediscono di leggere in tale espressione l'idea di un capovolgimento del sistema sociale e economico analogo a quello auspicato da Büchner. Lo sviluppo dell'azione drammatica, ad esempio, mostra chiaramente che la violenza dei robespierristi non ha affatto lo scopo di portare alla rivoluzione sociale, ma semmai proprio quello di mascherare la totale distanza che intercorre tra l'operato politico giacobino e gli interessi materiali del popolo: si pensi alle considerazioni del secondo cittadino in II/6 (repl. 351: «Ich wollte das Vaterland machte sich um uns verdient; über all den Löchern, die wir in anderer Leute Körper machen, ist noch kein einziges in unseren Hosen zugegangen»), a quelle di Danton (repl. 528: «Ihr wollt Brod und sie werfen Euch Köpfe hin. Ihr durstet und sie machen euch das Blut von den Stufen der Guillotine lecken»), e infine a quelle con cui Barrère commenta l'operato di Saint-Just facendo riferimento al modo in cui si «curano» i membri della Convenzione che «hanno la stessa malattia di Danton»[111] (repl. 493: «Hast du was von Kur gehört? Sie werden noch aus der Guillotine ein specifium gegen die Lustseuche machen. Sie kämpfen nicht mit den Moderirten, sie kämpfen mit dem Laster»). D'altra parte le scene I/6, III/2, III/6 rivelano chiaramente che dietro le macchinazioni di Saint-Just, di Robespierre e dei loro seguaci non sta affatto l'interesse delle masse, bensì la necessità di mantenere il proprio potere politico. Se dunque la «rivoluzione sociale» di cui parla Robespierre non ha niente a che vedere con una rivoluzione volta a trasformare i rapporti economici di sfruttamento e migliorare le condizioni materiali del popolo, allora come è da interpretare tale riferimento? Anche in questo caso il confronto con l'opera roussoiana si rivela di grande interesse e conduce ad una interpretazione del tutto nuova delle parole di Robespierre. Per chiarire

tale lettura occorre tornare alla questione della proprietà privata e a come essa venga trattata nel *Contrat social*: l'analisi di questo testo lascia infatti pensare che il riferimento alla proprietà privata fatto dal Robespierre büchneriano rappresenti un rimando diretto alle idee di Rousseau e questa corrispondenza ha significative conseguenze per l'interpretazione del concetto di «rivoluzione sociale».

Che il riferimento alla difesa della proprietà da parte di Robespierre in I/3 possa derivare dalla lettura delle opere politiche di Rousseau, è un'ipotesi che non è mai stata presa in considerazione dalla critica e che invece si dimostra decisamente fondata se si pensa agli evidenti rimandi al *Contrat* fin qui rilevati nella caratterizzazione dell'ideologia robespierrista in *Dantons Tod*. Si è già detto all'inizio di questo capitolo che Büchner era a conoscenza dell'influsso delle opere roussoiane sul pensiero del capo giacobino e poteva leggere nelle fonti come Robespierre non solo si fosse dedicato ad un assiduo studio di Rousseau ma avesse anche tentato di metterne in pratica i principi[112]. È lecito supporre che Büchner abbia preso in prestito le *Œuvres Politiques* durante la stesura di *Dantons Tod* proprio per rintracciare tali principi o almeno selezionare quelli che potevano essere funzionali alla propria rappresentazione dell'ideologia robespierrista. Ora, alla questione della proprietà viene dedicato un intero capitolo già nel primo libro del *Contratto sociale*[113]. I concetti di «alienazione» e completa rinuncia agli interessi privati in funzione della volontà generale e del bene comune cui si è accennato più sopra, potrebbero lasciar pensare anche ad un attacco alla proprietà privata da parte di Rousseau. Accade invece tutto il contrario: la proprietà privata non viene messa in discussione e non contrasta con l'ideale di Stato delineato nei capitoli precedenti. Rousseau non sostiene mai la necessità di eliminare la proprietà: solo se l'ineguaglianza di beni tra i singoli membri dello Stato diventa così grande da minacciare l'uguaglianza di diritti e doveri stabilita con il patto sociale, allora essa deve essere sottoposta a controllo e lo Stato deve intervenire per ristabilire l'equilibrio delle forze economiche[114]. Solo il lusso e la ricchezza eccessiva sono dunque potenzialmente pericolosi perché possono portare ad una completa dipendenza economica di alcune classi di cittadini da quelle più agiate. Una distribuzione diseguale ma non eccessiva della proprietà privata viene invece accettata quasi come se fosse un dato di natura ed è ritenuta sostanzialmente legittima se non minaccia l'uguaglianza morale dei soggetti di diritto. Non c'è dunque alcun attacco alla proprietà privata, anzi essa viene 'data per scontata'. Come afferma Cassirer «le esigenze di Rousseau non si spingono oltre» e, continua lo studioso a proposito della questione della proprietà,

> […] lo Stato non è mai stato concepito da Rousseau come un semplice produttore di benessere, e non è come per Diderot e per la più parte degli Enciclopedisti esclusivamente il 'distributore della felicità'. Esso non garantisce perciò al singolo una parità di beni, ma gli assicura esclusivamente una pari misura di diritti e di doveri[115].

Alla luce del confronto tra il pensiero di Robespierre in *Dantons Tod* e il *Contrat* condotto in questo capitolo, sembra decisamente plausibile l'ipotesi che la difesa della proprietà privata da parte di Robespierre – difesa che è sempre unita al disprezzo per il lusso e l'eccessiva disparità di ricchezze – rappresenti un chiaro e voluto rimando alle teorie roussoiane. Proprio nell'aspetto evidenziato da Cassirer in relazione alla questione della felicità è da individuare inoltre uno dei nodi centrali dell'opposizione tra l'ideale politico di Robespierre e quello dantonista. La Repubblica di Robespierre, analogamente allo Stato roussoiano, non ha infatti lo scopo di garantire il benessere o la felicità dei suoi membri, ma solo di assicurare l'uguaglianza di diritti e doveri e soprattutto rendere possibile la libertà morale che poi coincide con il trionfo della virtù. Se di felicità si può parlare, essa è realizzabile solo nell'unità collettiva, «felicità di virtuosi» e non soddisfacimento dell'aspirazione del singolo al proprio benessere particolare, né dunque tanto meno dispiegamento delle proprie inclinazioni naturali e individuali. Ne consegue che il vero «male sociale» non è mai quello materiale, la sofferenza fisica dei singoli membri della società o la povertà, ma quello morale, ovvero l'assenza della virtù e il prevalere degli interessi individuali su quelli collettivi[116]. Ecco che ritorna dunque quella fusione tra sfera politico-sociale e sfera etica cui si è accennato più sopra: *sociale* e *politico* sono due termini che in Rousseau risultano inseparabili dalla sfera etica e questa inscindibilità si ritrova in modo del tutto analogo nella caratterizzazione dell'ideologia robespierrista in *Dantons Tod*. È dunque evidente che il concetto di «rivoluzione sociale» cui Robespierre fa riferimento nella replica 175 non ha niente a che vedere con la condizione materiale delle masse ma riguarda piuttosto, esattamente come in Rousseau, una questione morale; ed infatti questa replica prosegue proprio con un nuovo riferimento all'opposizione tra virtù e vizio:

> Die sociale Revolution ist noch nicht fertig, wer eine Revolution nur zur Hälfte vollendet, gräbt sich selbst sein Grab. Die gute Gesellschaft ist noch nicht todt, die gesunde Volkskraft muß sich an die Stelle dießer nach allen Richtungen abgekitzelten Klasse setzen. Das Laster muß bestraft werden, die Tugend muß durch den Schrecken herrschen.

La rivoluzione sociale per Robespierre non sì è conclusa non perché non è stata abolita la proprietà privata o perché non sono cambiate le condizioni materiali del popolo, ma perché non si è ancora verificato il trionfo della virtù e rimangono individui, i dantonisti, che rifiutano l'ideale ascetico robespierrista e il suo concetto di Stato basato sul totale sacrificio del singolo per la collettività e sull'unione tra politica e morale[117]. Essi oppongono al principio etico astratto e collettivo il proprio corpo materiale e individuale con i suoi impulsi e i suoi desideri e rappresentano quindi per Robespierre una minaccia per lo Stato e la società, un male sociale che deve essere debellato. È vero dunque che la rivoluzione sociale coincide con un totale rinnovamento della società, ma si tratta di un rinnovamento che ha una

natura meramente etica e consiste nell'eliminazione degli individui che non si conformano alla virtù, dove conformarsi alla virtù non vuol dire altro che reprimere e negare la realtà materiale (e privata) dei corpi.

2.2 Il «Leib des Volkes» di Camille: i limiti del sensualismo

Significativamente, anche Camille, come Robespierre, entra in scena parlando del «Leib des Volkes», tuttavia questa immagine assume connotazioni diametralmente opposte a quelle rilevate per la replica di Robespierre. Essa, pur facendo riferimento ad un'entità collettiva, non mira a trascendere i corpi materiali ma è volta recuperare, all'interno dell'universale «corpo del popolo», la dimensione individuale e concreta dei corpi dei singoli individui. Dal momento che le parole di Camille riprendono e ampliano quelle immediatamente precedenti di Hérault, si citerà qui anche la replica di quest'ultimo, che è indispensabile per comprendere a fondo l'ideale di Stato proposto dai dantonisti (repl. 22-23):

> Hérault. Die Revolution muß aufhören und die Republik muß anfangen. In unseren Staatsgrundsätzen muß das Recht an die Stelle der Pflicht, das Wohlbefinden an die der Tugend und die Nothwehr an die der Strafe treten. Jeder muß sich geltend machen und seine Natur durchsetzen können. Er mag nun vernünftig oder unvernünftig seyn, gebildet oder ungebildet, gut oder böse seyn, das geht den Staat nichts an. Wir Alle sind Narren es hat Keiner das Recht einem Andern seine eigenthümliche Narrheit aufzudringen. Jeder muß in seiner Art genießen können, jedoch so, daß Keiner auf Unkosten eines Andern genießen oder in seinem eigenthümlichen Genuß stören darf.
> Camille. Die Staatsform muß ein durchsichtiges Gewand seyn, das sich dicht an den Leib des Volkes schmiegt. Jedes Schwellen der Adern, jedes Spannen der Muskeln, jedes Zucken der Sehnen muß sich darin abdrücken. Die Gestalt mag nun schön oder häßlich seyn, sie hat einmal das Recht zu seyn wie sie ist, wir sind nicht berechtigt ihr ein Röcklein nach Belieben zuzuschneiden. Wir werden den Leuten, welche über die nackten Schultern der allerliebsten Sünderin Frankreich den Nonnenschleier werfen wollen, auf die Finger schlagen.
> Wir wollen nackte Götter, Bachantinnen, olympische Spiele und melodische Lippen: ach, die gliederlösende böse Liebe! Wir wollen den Römern nicht verwehren sich in die Ecke zu setzen und Rüben zu kochen aber sie sollen uns keine Gladiatorspiele mehr geben wollen. Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern müssen statt der Heiligen Marat und Chalier die Thürsteher der Republik werden.

Prima di procedere con l'analisi, è opportuno sottolineare che questo dialogo non si ritrova nelle fonti storiche consultate da Büchner, né nell'opera di Thiers o in *Unsere Zeit*, né nelle altre fonti riportate dalla *Marburger Ausgabe*[118]. Tali opere presentano alcuni passi che possono avere costituito lo spunto per queste repliche, ma si tratta per lo più di accenni a non ben

precisati piani di riorganizzazione dello Stato da parte dei dantonisti o ai loro appelli alla moderazione – accenni che rimangono però sostanzialmente vaghi e generici. In *Histoire de la Révolution Française* di Thiers si trova ad esempio un riferimento al desiderio di Danton di interrompere la violenza e di «ristabilire il regno delle leggi dolci ed eque»[119], ma non viene specificato il contenuto di queste nuove leggi. Più avanti Thiers, relativamente a Camille e Danton, sottolinea nuovamente il loro rifiuto di prolungare «inutili crudeltà» e cita un passo del *Vieux Cordelier* di Camille in cui questi denuncia la politica del sospetto praticata da Robespierre e chiede l'istituzione di un comitato di clemenza che «fermi il sangue»[120]. Sempre a proposito del *Vieux Cordelier*, Thiers riporta la reazione di Camille all'esaltazione della virtù compiuta da Robespierre:

> Il [Camille] répondait, dans son *Vieux Cordelier*, au système de la vertu par celui du bonheur; il disait qu'il aimait la république parce qu'elle devait ajouter à la félicité générale[121].

Il desiderio di interrompere la violenza viene attribuito anche a Danton unitamente ad un suo non ben precisato progetto di «riorganizzare» la Francia:

> Tandis qu'il se confiait en sa renommée, tandis qu'il différait par paresse, et qu'il roulant dans sa tête de nobles projets, pour ramener les lois douces, pour borner les jours de la violence aux jours du danger, pour séparer les exterminateurs irrévocablement engagés dans le sang, des hommes qui n'avaient cédé qu'aux circonstances, pour organiser enfin la France et la réconcilier avec l'Europe, il fut surpris pas ses collègues auxquels il avait abandonné le gouvernement[122].

Gli ultimi due passi sono quelli più significativi per le repliche di *Dantons Tod* considerate e possono sicuramente aver rappresentato fonte di ispirazione per le parole di Camille e Hérault. Si tratta tuttavia di una corrispondenza generica, in quanto le repliche büchneriane mostrano aspetti nuovi che non si ritrovano nei passi citati, né a livello figurativo – con l'immagine del «Leib des Volkes» – né a livello di contenuto, con il riferimento ai diritti dei singoli e alla ricerca del piacere. Lo stesso dicasi per *Galerie Historique* (1818) o per *Le Nouveau Paris* (1799-1800), altre due fonti accertate[123] del dramma in cui non si trova alcun riferimento più preciso alle idee dantoniste relative allo Stato. In *Unsere Zeit* si trovano solo accenni molto vaghi ai progetti di riorganizzazione dello Stato da parte dei dantonisti: a proposito di Danton si fa riferimento al suo intento di porre fine alla Rivoluzione tramite l'istituzione di un regime repubblicano[124], mentre, per quanto riguarda Camille, si parla delle sue proposte di «utilizzare la Rivoluzione in modo umano»[125], di rendere i principi repubblicani più «miti» e porre fine al Terrore. Sempre in *Unsere Zeit* si riporta infine un passo del *Vieux Cordelier* in cui Demoulins propone l'istituzione di un

comitato di clemenza che ponga fine alla Rivoluzione[126]. Si tratta tuttavia sempre di brevi riferimenti che non vengono ampliati o approfonditi e rimangono di carattere meramente superficiale.

Sicuramente una possibile fonte per la replica di Hérault è rappresentata per così dire 'in negativo' dalle parole con cui Robespierre illustra i principi fondanti della Repubblica e che vengono riportate sia nell'opera di Thiers[127] che in *Unsere Zeit*. Si citerà qui di seguito solo il passo di *Unsere Zeit* che costituisce comunque una traduzione letterale del corrispettivo brano dell'*Histoire* di Thiers:

> Wir wollen in unserem Land die Moral gegen den Egoismus umtauschen; die Ehrlichkeit gegen dir Ehre; Grundsätze gegen die Gebräuche; die Pflichten gegen die Schicklichkeiten; die Herrschaft der Vernunft gegen die Tyrannei der Mode; die Verachtung des Lasters gegen die Verachtung des Unglückes; den Stolz gegen die Übermuth […], den Reiz der Glückseligkeit gegen Überdruss der Wollust; die Größe des Menschen gegen die Kleinheit der Großen; ein großmüthiges, mächtiges und glückliches Volk gegen ein liebenswürdiges, leichtsinniges und elendes Volk; d.h. alle Tugenden und alle Wunder der Republik gegen alle Laster und Lächerlichkeiten der Monarchie[128].

Il discorso di Robespierre si costruisce su una serie di opposizioni di cui il primo termine è quello che dovrà sostituirsi al secondo, dunque la morale dovrà subentrare all'egoismo, i doveri alle «buone maniere», le virtù repubblicane ai vizi della monarchia e così via. Nella replica di Hérault si riprende esattamente la stessa struttura, ma essa viene in parte capovolta cosicché quelli che per Robespierre rappresentano i valori (*Moral, Pflichten, Tugenden*) da sostituire ai vecchi dell'*Ancien Régime* (*Egoismus, Schicklichkeiten, Laster*), devono a loro volta lasciare il posto ai nuovi principi repubblicani del diritto, del benessere e della legittima difesa (*Recht*, *Wohlbefinden, Nothwehr*). La replica di Hérault si configura dunque come una vera e propria risposta al discorso del Robespierre storico riportato in *Unsere Zeit*[129]. È significativo osservare che in essa non si attua un completo capovolgimento delle parole di Robespierre: Hérault, cioè, non esalta l'egoismo, il vizio o gli altri aspetti della società dell'*Ancien Régime* deplorati da Robespierre, non attacca la visione di quest'ultimo rivalutando gli elementi da lui demonizzati, bensì propone principi nuovi che niente hanno a che vedere con quelli su cui si fondava la società passata. Così al dovere egli non contrappone le «Schicklichkeiten» bensì il «diritto», alla virtù non il vizio ma il «benessere» e, implicitamente, alla morale il diritto di ciascuno ad affermare la propria natura fintantoché essa non nuoce agli altri. Chi attribuisce a Büchner l'intento di rappresentare la fazione dantonista come retrograda e conservatrice non vede l'evidente novità dei valori proposti soprattutto in relazione al discorso di Robespierre riportato nelle due principali fonti storiche del dramma. Il parallelo tra le parole di Hérault e le fonti si ferma tuttavia a questa prima parte della replica. Quando Hérault inizia a riferirsi al diritto di ciascuno

di affermare la propria natura e cercare il piacere a modo proprio, allora la dipendenza dalla fonte si interrompe. Né questo brano né le successive parole di Camille, né tantomeno l'immagine del «Leib des Volkes» usata da quest'ultimo trovano infatti riscontro nelle fonti storiche considerate. Tale elemento è decisamente significativo ai fini di questa analisi, perché si tratta proprio dei brani in cui assume centrale importanza il corpo, inteso sia come corpo del singolo individuo sia come «corpo del popolo».

Quando Hérault parla di «natura» («Jeder muß sich geltend machen und seine Natur durchsetzen können») fa riferimento al modo di essere di ciascun individuo accennando a qualità per lo più intellettuali o morali (ragionevole-irragionevole, colto-incolto, buono-cattivo). Tuttavia, come si vedrà approfonditamente nel quarto capitolo, il frequente uso dei termini «Natur» o «Naturell» da parte di Hérault e degli altri dantonisti è da interpretare anche come un riferimento al corpo, alla realtà fisica di ciascuno, da cui poi, secondo una concezione dell'uomo analoga a quella del materialismo illuministico, derivano tutte le facoltà umane, anche quelle intellettuali. Che anche in questo caso Hérault usando il termine «Natur» si riferisca anche alle inclinazioni naturali, risulta evidente dal paragrafo successivo, in cui si afferma il diritto di ciascuno a «godere» a modo proprio, riprendendo quella legittimazione dell'universale ricerca del piacere e della felicità che rappresenta uno degli aspetti fondamentali del materialismo illuministico (cfr. 4.2). Il personaggio infatti, usando il verbo «genießen» intransitivamente, non fa riferimento all'accezione giuridica della fruizione di un diritto ma a quella eudemonistica del provare piacere, con connotazioni dunque primariamente fisiche; egli sta affermando cioè la necessità che a ciascuno sia garantita non tanto la fruizione di determinati diritti civili o politici quanto la possibilità di cercare il proprio piacere a modo proprio. In questo senso il termine *Wohlbefinden* della prima parte della replica implica anche necessariamente il 'benessere' del corpo. Sicuramente *genießen* e *Genuß*, analogamente a quanto avviene nei testi dei materialisti francesi per i termini *plaisir*, *bonheur*, *bien-être*[130], sono da intendere in senso ampio e non si riferiscono solo al piacere prettamente fisico o sessuale ma possono estendersi in genere a tutto ciò che procura felicità o vantaggio all'individuo. Questo aspetto emerge del resto in *Dantons Tod* anche dal passo della replica 117 di Marion in cui si riprende ed amplia la tematica della ricerca della felicità e del piacere già anticipata nelle parole di Hérault. Tuttavia, la connotazione edonistica di tali espressioni e soprattutto l'ulteriore sviluppo che i principi di Hérault trovano nelle parole di Camille («Wir wollen nackte Götter. Bachantinnen, olympische Spiele und melodische Lippen: ach, die gliederlösende böse Liebe!»), non lasciano dubbi sul fatto che ciò a cui i personaggi si appellano è anche il diritto al piacere fisico per ciascun individuo. Così l'espressione 'godere di un diritto' si capovolge nelle parole di Hérault nel 'diritto di godere', che è ovviamente prima di tutto un diritto del corpo, e in particolare dei singoli corpi degli individui, come emerge da espressioni quali «Jeder», «seine Natur», «seine(r) Art», «eigenthümlich».

Siamo qui di fronte ad una ripresa 'in negativo' dei principi affermati nel *Contrat social* relativamente alla costituzione di un popolo e alla nascita di uno Stato – principi che, come si è visto in 2.1, sottendono all'ideologia di Robespierre nel dramma büchneriano. Se lì, infatti, la costituzione dell'*Etat* o *corps politique* passa necessariamente per l'«annientamento delle forze naturali»[131] di ciascun individuo e la sostituzione del dovere all'«impulso fisico» e della ragione alle inclinazioni[132] determinate dalla natura, qui invece si afferma la necessità che nella nascente Repubblica ciascuno possa «affermare la propria natura» e seguire la propria naturale inclinazione al piacere; se il *Contrat,* e ancor più le parole del Robespierre büchneriano, si basano su una sostanziale unione tra politica e morale, le repliche dei dantonisti reclamano la necessità di una netta separazione tra le due sfere. Hérault afferma chiaramente che solo separando politica e etica possono essere garantiti i diritti degli individui ed in particolare i diritti dei loro corpi: ciò che si oppone alla morale deve essere vietato dallo Stato solo se è effettivamente nocivo agli altri membri della società. Se invece non vi sono effetti dannosi per gli altri individui, lo Stato non può interferire nella sfera privata e vietare eventuali comportamenti amorali, ma anzi dovrà garantire a ciascuno la possibilità di cercare il proprio piacere, fintantoché tale ricerca individuale non nuoce al benessere altrui. Siamo qui agli antipodi della equiparazione tra morale e politica che sottende al pensiero di Robespierre e che lo porta a vedere in ciò che lui considera «vizio» un reato politico.

Al sacrificio del singolo in funzione della comunità si contrappone dunque una rivalutazione dei diritti dell'individuo. L'aspetto più significativo è che questa contrapposizione non si articola tanto sul piano dei diritti civili o politici quanto sul piano dei corpi: se il sacrificio dell'interesse privato, per Robespierre, coincide con il sacrificio del corpo materiale e delle sue pulsioni in nome del collettivo astratto, la difesa dell'individuale ricerca del proprio interesse si attua, nelle parole di Hérault, come una sostanziale rivalutazione dei diritti materiali dei singoli e in particolare dei loro corpi. È il corpo a farsi portatore dell'individualità e dell'unicità di ciascuno ed è sulla base dei suoi diritti che si oppone resistenza a quella radicale socializzazione dell'uomo cui conduce la fusione tra etica e politica su cui si fonda l'ideologia robespierrista. Quest'ultima infatti, mirando all'eliminazione del privato, deve necessariamente implicare il controllo e la repressione dei corpi materiali perché appunto irrimediabilmente 'privati'.

Se Hérault si riferisce implicitamente ai corpi individuali, la risposta di Camille, nella replica immediatamente successiva, mostra un esplicito ricorso all'immagine del «corpo del popolo» che si configura invece, analogamente a quanto già osservato per la replica 82 di Robespierre, come un'entità prettamente collettiva. Ci sono però delle rilevanti differenze tra la replica di Robespierre e quella di Camille, differenze che non permettono di parlare di un'analogia, ma anzi mostrano con evidenza tutta la distanza che intercorre tra le modalità con cui i due personaggi fanno ricorso alla stessa immagine. In 2.1 si è visto che il «Leib des Volkes» di cui

parla Robespierre rimandia al concetto di *corps du peuple* o *Etat* roussoiano e quindi arriva a coincidere con lo Stato: proprio sulla base di questa coincidenza tra Stato e «corpo del popolo», ovvero quell'entità che nasce quando gli uomini si uniscono in associazione ma che non coincide con l'insieme degli associati (il *peuple*), si afferma la necessità che ogni individuo si sottometta totalmente alla collettività. Secondo il «dispotismo della libertà» affermato da Robespierre, affinché sia garantita la sopravvivenza del «corpo del popolo», l'individuo deve completamente conformare tutto il proprio essere e le proprie inclinazioni ai principi che reggono la Repubblica e in particolare alla virtù.

Nell'immagine di Camille, invece, il corpo del popolo non coincide affatto con lo Stato, e non siamo qui di fronte nemmeno a quella vaga reminiscenza della metafora agrippina che si riscontra nella replica di Robespierre e nel *Contrat*. Lo Stato ideale, infatti, per Camille, non è un corpo ma semplicemente un vestito. Non solo: esso è un vestito che deve essere così trasparente e sottile, così cedevole, da aderire e conformarsi perfettamente al corpo del popolo e assecondarne le curve, in modo da prendere la forma di ogni suo più piccolo elemento e lasciar trasparire ogni minimo movimento, ogni pulsare delle vene, ogni tendersi dei muscoli, ogni sussulto dei tendini. Nelle parole di Camille, dunque, il collettivo astratto letteralmente 'prende corpo' con un evidente passaggio dal generale al particolare che si manifesta sia nel riferimento ai movimenti impercettibili delle diverse parti del corpo, sia nella ripetizione enfatica di «jeder» e «jedes». Le vene, i muscoli, i tendini rappresentano i singoli individui che costituiscono il popolo: non sono loro a doversi conformare allo Stato ma viceversa è quest'ultimo a doverli assecondare, lasciandoli liberi di 'essere come sono', senza correggerli e limitando il proprio intervento solo ai casi in cui essi possono nuocersi a vicenda. Se in Robespierre troviamo l'intento di trascendere il corpo individuale e materiale in funzione di un'entità superiore astratta, qui il processo è opposto e porta ad un recupero della dimensione individuale all'interno di quella collettiva. La fisicità e la sensualità dell'immagine usata da Camille non lasciano dubbi sul fatto che tale recupero non possa non implicare la dimensione fisica dei corpi dei singoli individui.

Camille e Hérault propongono dunque l'idea di uno Stato non repressivo, in cui ciascuno abbia il diritto di dispiegare le proprie potenzialità senza alcun tipo di intervento correttivo dall'alto; uno Stato che garantisca a ciascuno la possibilità di raggiungere o quantomeno di cercare liberamente la propria felicità. Secondo questa concezione tutti i diversi modi con cui gli individui cercano e trovano il proprio «godimento» sono ugualmente legittimi e devono essere rispettati e garantiti dallo Stato, ammenoché non implichino il disturbo del piacere e del benessere altrui. In genere, nelle edizioni critiche[133], questi principi vengono ricollegati alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 e a quella del 1793, di cui Büchner poteva trovare testimonianza in *Unsere Zeit*; si citano ad esempio l'articolo IV della dichiarazione del 1789 («Die Freiheit besteht

darin, daß man Alles thun könne, was einem Anderen nicht schadet»[134]) e il VI di quella del 1793 («Die Freiheit ist die dem Menschen gebührende Macht, alles zu tun, was den Rechten der anderen nicht entgegen ist; ihr Prinzip ist die Natur; ihre Regel die Gerechtigkeit»[135]). Tuttavia, manca in questi articoli il riferimento diretto al corpo e all'inclinazione al piacere fisico che invece viene introdotto da Hérault e sviluppato da Camille e che, come si mostrerà qui di seguito, sembra rimandare più o meno direttamente alle teorie politiche di d'Holbach e di Helvétius (non a quelle di La Mettrie che, come si illustrerà in 4.3.1, mostra un conformismo politico decisamente molto distante sia dal pensiero di questi due filosofi sia dalle repliche dei dantonisti in *Dantons Tod*, sia infine dalla attività politica büchneriana). In genere, anche gli studi che si sono occupati del possibile influsso del materialismo illuministico sulla caratterizzazione dei dantonisti in *Dantons Tod,* si sono sempre concentrati sugli aspetti antropologici e filosofici, senza prendere in esame anche la sfera politica ed indagare la possibilità di un eventuale rimando alle teorie politiche dei materialisti francesi nelle parole di Camille e Hérault. Anche se questa problematica verrà affrontata approfonditamente in 4.3, è opportuno anticipare alcuni aspetti decisamente rilevanti per l'analisi delle repliche qui esaminate.

Il pensiero politico di d'Holbach, come emerge già dal *Système de la nature*[136] e si rileva poi nelle opere successive dedicate a questioni relative allo Stato e alla società[137], si basa sul presupposto che la politica debba fondarsi su una profonda conoscenza della natura umana e permettere il suo libero dispiegamento[138]. È la natura degli esseri umani («notre nature») a costituire la regola del giusto e dell'ingiusto e a rappresentare la base sulla quale elaborare le leggi dello Stato:

> Les actions *conformes à notre nature*, c'est-à-dire, celles que les Loix Naturelles ordonnent ou permettent, sont justes; les actions contraires à notre nature, ou que les Loix Naturelles défendent, sont injustes. *Ainsi, toute ce que les Loix de notre nature permettent, est juste et légitime*; tout ce qu'elles défendent est injuste et illégitime. *Pour qu'une loi soit juste, il faut donc qu'elle soit conforme à la Nature; elle devient injuste, dès qu'elle la contredit.* La Société n'a le droit que d'appliquer les loix de la Nature à ses besoins actuels [...]; jamais elle ne peut y déroger ou les détruire; vû qu'alors elle travaillerait à sa propre ruine[139].

Come si vedrà più approfonditamente in 4.2.3, per d'Holbach la principale legge di natura cui l'uomo è sottomesso e che caratterizza tutto il suo essere è quella della «gravitation sur soi» o dell'«amor di sé», secondo cui ogni essere tende a conservare la propria esistenza, desiderare la propria felicità (*bonheur*) e amare il 'benessere9 (*bien-être*)[140]. Ne consegue che le leggi saranno giuste ed eque solo se consentiranno a ciascuno il dispiegamento di questa tendenza naturale. In altre parole, la politica dovrà permettere ad ogni individuo di affermare la propria natura, ovvero seguire la naturale tendenza alla felicità[141] insita in ciascun individuo:

«Nulle saine politique», afferma il barone, «sans consulter la nature de l'homme vivant en société pour satisfaire ses besoins et assurer son bonheur et ses jouissances»[142].

Il punto di partenza della concezione holbachiana è dunque del tutto analogo a quello che si riscontra nella replica di Hérault in cui si afferma la necessità che ciascuno possa affermare la propria natura e si indica, con questa espressione, non solo il diritto a «essere come si è» ma anche a «godere a modo proprio», cercare il proprio benessere (*Wohlbefinden*). Il passo büchneriano sembra dunque presentare un diretto rimando alle categorie holbachiane di *nature* e *bonheur* o *bien-être* e porsi in netto contrasto con la concezione roussoiana che sottende alla caratterizzazione di Robespierre e che, come si è visto in 2.1, non contempla la categoria della felicità ma solo quella dell'uguaglianza e della libertà morale e si basa su una netta contrapposizione tra le inclinazioni naturali degli individui e la sopravvivenza della società e dello Stato.

La corrispondenza con i testi holbachiani risulta ancora più evidente se si considerano alcuni passi delle opere del barone in cui si approfondisce il rapporto tra governo, società e felicità. Poiché per d'Holbach è la ricerca della felicità a spingere gli uomini ad unirsi in società – nel momento in cui essi realizzano che solo unendosi agli altri possono raggiungere più facilmente il proprio benessere – qualsiasi forma di governo trova la propria ragione di essere solo nella misura in cui garantisce il benessere della società e dunque permette ad essa di adempiere all'unico scopo per cui è nata, ovvero lasciare che ciascun membro cerchi e raggiunga la propria felicità[143]. Lo scopo del governo deve essere dunque sempre quello di garantire la felicità («Le bonheur de la Société est la fin de tout Gouvernement»[144]) e l'autorità sarà legittima solo finché procurerà benessere («[…] l'autorité est légitime, dès qu'elle procure le bien-être; l'obéissance est raisonnable et doit être volontaire, dès que le bonheur en dépend»[145]) e garantirà la libertà di tutti i suoi membri. È opportuno soffermarsi brevemente sul concetto di libertà holbachiano perché i passi in cui esso trova espressione presentano evidenti corrispondenze con la replica 22 di *Dantons Tod* . Si tratta di un concetto fondamentale nel sistema politico di d'Holbach che viene affrontato più volte sia nel *Système de la nature* che in opere successive come *La Politique naturelle*[146] o *Système social*[147]. Si riporteranno qui di seguito solo due dei passi più significativi:

> La Société n'est utile que parce qu'elle fournit à ses membres les moyens de *travailler librement à leur bonheur.* D'où il suit que le Gouvernement, fait pour exécuter les intentions de la Société qu'il représente, *doit assurer à ses sujets la liberté nécessaire à leurs travaux*, et doit assurer cette liberté par des lois capables de réprimer tous ceux qui voudraient l'envahir. La liberté est donc une dette et non un faveur: elles est un bien sans lequel tous les autres avantages disparaissent. La Société, le Gouvernement, la Loi ne sont faits que pour *nous tracer la route au bien-être, de façon à ne pas mettre d'obstacles au bien-être des autres.*

> Un Pays vraiment libre serait celui où *chaque citoyen*, protégé par la Loi, *jouirait de la faculté de travailler à son propre bien-être*, ou à son intérêt particulier, et où il ne serait *permis à personne d'agir contre l'intérêt général, ou de nuire au bien-être de ses concitoyens*[148].

> Les Loix pour être justes doivent avoir pour but invariable l'intérêt général de la société, c'est-à-dire, *assurer au plus grand nombre des citoyens les avantages* pour lesquels ils se sont associés. Ces avantages sont la liberté, la propriété, la sûreté. *La liberté est la faculté de faire pour son propre bonheur tout ce qui ne nuit pas au bonheur de ses associés.* […] Les droits sont tout ce que les Loix équitables de la société permettent à ses membres de faire pour leur propre félicité. Ces droits sont évidemment limités par le but invariable de l'association[149].

La questione nodale affrontata nei passi citati è quella del rapporto tra società e individuo, tra interesse generale e interesse particolare. Il punto di partenza del primo brano consiste nell'affermazione che la società ha il compito di dare a ciascun individuo i mezzi per «lavorare liberamente» alla propria felicità e al proprio benessere e quindi garantire ad ogni membro la libertà di perseguire il proprio interesse particolare. Si tratta di espressioni che riecheggiano in modo evidente in quel diritto di ciascuno a «godere a modo proprio» reclamato da Hérault. L'interesse particolare, per d'Holbach, trova il proprio limite nell'interesse generale, dal momento che a nessuno è permesso di agire contro quest'ultimo («il ne seroit permis à personne d'agir contre l'intérêt général»). Questa affermazione potrebbe far pensare ad una sostanziale vicinanza al concetto roussoiano di *bien commun* e alla necessità che tutti gli interessi particolari vengano assorbiti in quello generale o eliminati. In realtà, la frase immediatamente successiva («ou de nuire au bien-être de ses concitoyens»), e soprattutto l'inizio del secondo brano citato, che definisce lo scopo delle leggi, non lasciano dubbi sul fatto che l'«interesse generale» di cui parla d'Holbach non ha niente a che vedere con il «bene comune» di cui si tratta nel *Contrat social*. Rousseau infatti, con l'espressione *bien commun,* non si riferisce al bene dei singoli membri della società ma al bene del *corps politique* che però, come si è visto, non coincide con la somma dei singoli associati bensì con lo Stato. Per d'Holbach, invece, dire che le leggi devono avere come scopo l'interesse generale coincide con affermare che esse devono «assicurare *al più gran numero di cittadini* i vantaggi per cui essi si sono associati»: la «felicità nazionale» è sempre la «somma delle felicità particolari»[150] dei singoli membri o almeno del più gran numero di essi[151]. Quando d'Holbach parla di interesse generale indica semplicemente l'insieme degli interessi particolari di tutti i membri della società: il limite imposto all'individuo è dunque dato unicamente dal divieto di nuocere agli altri e la libertà individuale si definisce significativamente come facoltà di «fare per la propria felicità tutto ciò che non nuoce a quella degli associati». Siamo qui di fronte agli stessi principi di cui parla Hérault che però, significativamente, non ricorre al termine di *felicità* ma a quello di *piacere*, con

un lieve spostamento semantico che, come si vedrà più avanti, ha rilevanti conseguenze sul piano interpretativo.

Un'altra significativa corrispondenza tra le parole di Hérault e i principi holbachiani si rileva nella sostanziale equiparazione tra i diversi e peculiari concetti di felicità (o di piacere) di ciascuno individuo. Come si vedrà più approfonditamente in 4.2.3, tutte le passioni umane, avendo come oggetto sempre la propria felicità, sono per d'Holbach naturali e legittime e quindi hanno tutte pari diritto di essere lasciate libere di dispiegarsi ammenoché tale dispiegamento non comporti un danno per gli altri individui:

> La nature ne fait les hommes ni bons ni méchants: elle en fait des machines plus ou moins actives, mobiles, énergiques; elle leur donne des corps, des organes, des tempéraments, dont leurs passions et leurs désirs plus ou moins impétueux sont des suites nécessaires: ces passions ont toujours le bonheur pour objet; par conséquent *elles sont légitimes et naturelles* et ne peuvent être appelées bonnes ou mauvaises que d'après leur influence sur les êtres de l'espèce humaine[152].

Si tratta della stessa equiparazione tra i diversi modi di «godere» di cui parla Hérault. Le corrispondenze tra i passi citati dalle opere di d'Holbach e la replica 22 di *Dantons Tod* risultano dunque evidenti sia sul piano del lessico (si pensi a termini quali *Natur, Wohlbefinden, Genuß* e ai corrispettivi francesi che si ritrovano nei passi holbachiani, *nature, bien-être, jouissances*) che su quello dei contenuti.

Prima di passare a Helvétius, occorre tuttavia sottolineare che se si considera tutto il pensiero politico holbachiano e in particolare lo sviluppo degli assunti relativi alla felicità individuale e sociale trattati qui sopra, non è più possibile riscontrare alcun tipo di corrispondenza tra le idee di Hérault e la visione politica e morale cui approda d'Holbach. Quest'ultimo infatti, pur partendo dai principi sopra enunciati, arriva ad elaborare un'idea sostanzialmente invasiva del potere statale che è del tutto estranea a quello Stato ideale mite e «trasparente» elaborato da Camille e Hérault: è vero infatti che gli individui devono avere la libertà di cercare la propria felicità, tuttavia, secondo il rigido sistema holbachiano, tale felicità non può non coincidere con quella generale. Poiché la società nasce con lo scopo di rendere gli uomini felici, essi potranno raggiungere il proprio benessere solo contribuendo a quello della società: allo Stato spetta dunque un compito di carattere squisitamente pedagogico, ovvero quello di insegnare all'uomo in cosa consista la vera fonte del benessere e mostrargli che l'unico modo per essere felice è quello di rendere felici gli altri, perché solo così essi, la società intera, contribuiranno alla felicità del singolo (cfr. 4.3.3). In altre parole, poiché ogni uomo tende necessariamente alla propria felicità, l'unico modo per garantire la vita in società è mostrare agli uomini che il loro interesse privato non può non coincidere con quello della società: così la libertà diventa non tanto il diritto di fare «ciò che si vuole» ma quello di fare ciò che «si *deve* volere»[153] ovvero ciò che, contribuendo alla felicità

della società, non fa che portare alla propria («Etre libre, c'est n'obéir qu'à des loix tendantes au bonheur de la Société et par elle approuvées»[154]). Le leggi giuste ed eque dovranno dunque «obbligare» gli uomini a trovare la propria felicità facendo quella della società[155].

Anche se la felicità generale, come si diceva più sopra, consiste nella somma di quelle particolari, è innegabile che tale concezione sfocia nell'idea di un forte intervento statale 'dall'alto' e in una visione decisamente paternalistica del Governo. Quest'ultimo viene significativamente definito «la forza istituita dalla volontà pubblica per *regolare* le azioni di tutti i membri della società ed *obbligarli a concorrere al fine che essa si propone*: questo fine è la sicurezza, la felicità, la conservazione del tutto e delle sue parti»[156]. Si tratta di un aspetto di cui non rimane traccia nei passi büchneriani analizzati. Del resto in essi manca anche qualsiasi riferimento alla «nuova morale» che d'Holbach intende fondare e che porta il filosofo ad affermare, seppur su basi del tutto diverse da quelle roussoiane, la necessità di una nuova unione tra politica e morale[157] (cfr. 4.2.3 e 4.3.3). Ed assente, nelle repliche di Hérault e Camille, è anche qualsiasi rimando alle conseguenze delle teorie politiche holbachiane sul piano economico e alle sue affermazioni relative alla questione della proprietà e delle ricchezze che invece rappresentano un elemento centrale della sua visione della società.

Prima di passare alle conseguenze di tali osservazioni sul piano interpretativo, è opportuno considerare anche un breve confronto tra i passi büchneriani e alcuni brani delle opere di Helvétius – confronto che porta a risultati analoghi a quelli rilevati dall'analisi dei passi holbachiani ma permette anche di evidenziare alcuni aspetti che non si ritrovano in d'Holbach e risultano invece rilevanti sia nei testi helveziani che nelle repliche di *Dantons Tod* esaminate. Anche Helvétius, in *De l'Homme*[158], definisce lo Stato sulla base della categoria della felicità ed afferma che ogni tipo di autorità è legittima solo quando garantisce la felicità della società, ovvero solo quando le sue leggi non hanno altro scopo se non quello del «bonheur publique»[159]. La felicità pubblica coincide a sua volta con la somma delle felicità particolari dei singoli individui («Une Nation est le composé de tous ses Citoyens; et le bonheur Public le *composé de tous les bonheurs Particuliers*»[160]) – una concezione che si contrappone nettamente, come già osservato per d'Holbach, alla distinzione roussoiana tra *peuple* e *corps politique* e tra volontà di tutti e volontà generale, e che si ritrova invece nelle parole di Hérault. Così l'interesse generale, il «più grande vantaggio pubblico», si definisce come «le plus grand plaisir et le plus grand bonheur du plus grand nombre des citoyens»[161] e dunque il Governo ideale non dovrà proporsi altro scopo se non quello del piacere e della felicità del maggior numero di cittadini[162]. Analogamente, una legislazione ideale dovrà garantire una «uguale ripartizione di felicità tra i cittadini» («égale répartition de bonheur entre les Citoyens»)[163] e rendere gli uomini il più felice possibile:

> S'il est un moyen de fixer son attention sur le problême d'une excellente Législation, c'est de le simplifier et le réduire à deux propositions. L'objet de la première seroit la découverte des Loix propres *à rendre les hommes les plus heureux possibles*, *à leur procurer par conséquent tous les amusemens et les plaisirs* compatibles avec le bien public. L'objet de la seconde seroit la découverte des moyens par lesquels on peut faire insensiblement passer un peuple de l'état de malheur qu'il éprouve à l'état de bonheur dont il peut jouir[164].

Come emerge dal brano citato, anche per Helvétius l'unico limite imposto alla felicità e ai piaceri del singolo è quello del bene pubblico che però, come si è visto più sopra, coincide sempre con la somma delle felicità particolari dei singoli associati e dunque in fondo ripropone quell'idea del diritto di cercare la propria felicità senza nuocere a quella altrui che si rileva nei passi holbachiani e cui rimandano le parole di Hérault e Camille. Anche nelle opere di Helvétius questa visione deriva dal concetto dell'inalienabile «amour de soi»[165] che caratterizza tutti gli individui, ovvero quella incontrastabile e immutabile tendenza a fuggire il dolore e cercare il piacere che governa gli esseri umani e su cui il Governo dovrà dunque fondare il suo operato:

> Les Moteurs de l'homme sont le plaisir et la douleur physique. [...] Plaisir et douleur physique, voilà les seules et vrais ressorts de tout Gouvernement[166].

La questione della centralità del «bonheur», che accomuna i testi di d'Holbach e Helvétius e risulta decisamente centrale anche nell'ideale di Stato dei dantonisti in *Dantons Tod*, trova tuttavia uno sviluppo decisamente diverso nelle opere dei due filosofi. Come si vedrà più approfonditamente in 4.3.3, il concetto di felicità holbachiano, pur partendo da una base 'fisica' e 'corporea', assume poi caratteri sostanzialmente etici e arriva a coincidere con quello di virtù[167], dove questo termine per d'Holbach indica l'utilità sociale[168] e dunque quei valori di bontà, altruismo, tolleranza indispensabili alla felicità della società. Ed infatti solo molto di rado d'Holbach usa il termine *plaisir,* che presenta connotazioni prettamente fisiche, e predilige invece quelli di felicità e benessere che hanno un ambito connotativo più ampio, non strettamente limitato alla sfera fisica (del resto, come si vedrà in 4.3.3, le sue opere mostrano in più punti una certa diffidenza verso il piacere sessuale[169]).

In Helvétius, invece, si rileva un continuo uso del termine «piacere», molto spesso accostato all'aggettivo «physique», a testimoniare come la concezione helveziana della felicità implichi sempre anche la dimensione del godimento fisico. È vero che anche questo filosofo, come è stato sottolineato ad esempio da Sozzi[170], non contempla solo la «felicità organica», per usare l'espressione lamettriana, ma intende per felicità sempre una condizione di vita complessiva che va oltre il mero piacere fisico (cfr.

4.3.2); tuttavia, l'enfasi da lui data al «plaisir physique» è innegabile ed è decisamente significativa per il confronto con le repliche 22-23 di *Dantons Tod* che presentano proprio un'analoga rivalutazione del piacere, in particolare sessuale. Sorprendente, a questo proposito, è la vicinanza tra le affermazioni dei dantonisti e il principio affermato nel *De l'homme* secondo cui la ricerca dei piaceri è legittima fintantoché non nuoce alla società: «La recherche des plaisirs est permise: pourquoi s'en priveroit-on, lorsque ces plaisirs ne nuisent point à la Société»[171]. Lo Stato non deve porre alcuna limitazione a quei piaceri che riguardano la sfera prettamente privata dell'individuo e non nuocciono alla società nel suo complesso, ma deve lasciare gli individui liberi di cercarli secondo la propria natura. Si rifiuta dunque radicalmente ogni forma di controllo statale che si estenda alla sfera privata sulla base di principi derivanti dall'etica cristiana. È vero che anche Helvétius arriverà poi a auspicare una politica «fondata sulla morale»[172], ma il suo concetto di morale non ha niente a che vedere con la morale comune di matrice religiosa e si riduce ad un semplice principio di utilità sociale, senza implicare l'ingerenza dello Stato nella sfera del singolo (se quest'ultima non ha incidenza sulla vita degli altri individui). Come è stato evidenziato in studi specifici[173], l'opera helveziana è caratterizzata dal netto rifiuto di qualsiasi morale di tipo repressivo e sessuofobo e da una decisa esaltazione del diritto di ciascuno a 'godere' – esaltazione che nasce a sua volta da quella sostanziale rivalutazione del corpo e dei suoi bisogni che sta alla base del materialismo helveziano e del suo concetto di «sensibilità fisica»[174]. Helvétius, trattando la questione dell'amore in *De l'Homme*, attacca esplicitamente i moralisti austeri che «predicano incessantemente contro i piaceri»[175], considera la castità una falsa virtù[176] e arriva a affermare la necessità di eliminare l'indissolubilità del matrimonio, principio che il più delle volte costringe gli individui all'infelicità e che è solo il frutto di una morale repressiva e ostile al piacere.

Anche se i tratti più spiccatamente sensualistici in *Dantons Tod*, soprattutto della replica 23 di Camille, sono di chiara derivazione heiniana[177], come è stato ampiamente documentato nella letteratura critica[178], ciò non esclude che essi possano rimandare anche alle idee helveziane appena illustrate. Come si vedrà nel quarto capitolo, non è possibile stabilire se tali rimandi siano il frutto di una diretta conoscenza delle opere dei materialisti francesi da parte di Büchner o di un contatto indiretto, mediato cioè da testi sia di natura politica[179] che letteraria[180] o filosofica[181] che potevano riprendere o illustrare alcuni principi del materialismo illuministico; tuttavia le corrispondenze testuali tra alcuni passi delle opere helveziane e holbachiane e le repliche di *Dantons Tod* risultano così evidenti da lasciar pensare alla presenza di diretti riferimenti a precisi (seppur isolati) aspetti del materialismo illuministico nell'opera büchneriana.

Occorre tuttavia sottolineare che, anche nel caso di Helvétius, non si può parlare di una completa coincidenza tra il suo concetto di Stato e l'ideale delineato dai dantonisti in I/1. Come si vedrà in 4.3.2, anche Helvétius infatti, seppur in modo diverso da quanto avviene in d'Holbach,

arriva ad attribuire allo Stato una funzione pedagogico-paternalistica che non si ritrova nei principi esposti da Camille e Hérault. Secondo la visione helveziana della società, i potenziali contrasti tra gli interessi degli individui saranno risolti se gli uomini, grazie ad una attenta opera legislativa e pedagogica 'dall'alto', diverranno consapevoli del fatto che nuocere alla società significa in realtà nuocere a se stessi. L'idea che il rinnovamento possa attuarsi tramite un profondo progetto di riforma dell'educazione che porti ad una completa armonizzazione tra interessi pubblici e privati, manca totalmente nell'ideale dantonista. Allo stesso modo nei principi dantonisti non si rileva alcun riferimento a quel concetto utilitaristico di morale che, come si vedrà nel quarto capitolo, sta alla base della riforma politica auspicata da Helvétius. Inoltre nei passi büchneriani non si trovano accenni all'ambito sociale economico e non si rimanda in alcun modo alle considerazioni helveziane relative ai problemi sociali, alla ripartizione delle ricchezze e della proprietà, alla questione del lusso e così via (cfr. 4.3.2).

Sembra dunque che dal materialismo di d'Holbach e Helvétius vengano ripresi in *Dantons Tod* solo quegli elementi che conducono alla rivalutazione della felicità individuale e dei diritti del singolo, alla riabilitazione del corpo e alla legittimazione della ricerca del piacere. Non vi è invece alcuna rielaborazione del programma politico complessivo né degli aspetti più prettamente attinenti all'ambito socio-economico che si ritrovano nelle opere di d'Holbach e Helvétius. Sicuramente gli elementi del dramma büchneriano che mostrano evidenti corrispondenze con il pensiero di questi due filosofi possono essere ricondotti anche alle opere di altri autori francesi, in particolare di Saint-Simon: in particolare il messaggio di 'riabilitazione del corpo' cui si è accennato più sopra, l'idea che lo Stato abbia lo scopo di garantire il benessere e la felicità dei cittadini, una concezione di felicità che include il soddisfacimento dei bisogni materiali, e soprattutto il tentativo di conciliare interessi individuali e collettivi senza che i primi vengano assorbiti nei secondi[182]. Tuttavia, i tratti sansimoniani[183], che in letteratura vengono attribuiti in genere alla mediazione di Heine e del pensiero neobabouvista[184], non si manifestano nell'opera di Büchner in espliciti rimandi testuali: la lettura delle opere di Saint-Simon non permette infatti di individuare corrispondenze testuali paragonabili a quelle riscontrate tra le repliche dei dantonisti e alcuni passi delle opere di d'Holbach e Helvétius.

L'analisi fin qui condotta permette dunque di rilevare che nel contrasto tra Robespierre da un lato e Camille e Hérault dall'altro, si riflette anche quella contrapposizione tra Rousseau e i filosofi materialisti dell'Illuminismo di cui riferiscono effettivamente le fonti storiche consultate da Büchner[185] e da cui derivano concezioni diametralmente opposte dello Stato, della sua funzione e del rapporto tra individuo e società. Questa contrapposizione non è in contraddizione ma anzi integra e completa quelle già individuate dalla critica tradizionale, che ha letto nello scontro tra dantonisti e robespierristi non solo la rappresentazione dei conflitti tra fazioni

all'interno della Francia rivoluzionaria, ma anche il riflesso dei contrasti politici tra i movimenti rivoluzionari degli anni Trenta dell'Ottocento.

Lo studio del sostrato filosofico della contrapposizione tra Robespierre da un lato e Camille, Hérault, Danton dall'altro, porta infine ad un'altra considerazione: esso mostra infatti che il conflitto che si delinea nel dramma, pur riflettendo alcuni aspetti delle tensioni politiche coeve all'autore, riguarda quasi esclusivamente il rapporto tra etica e politica e non si articola in una vera e propria contrapposizione di programmi politici o idee relative all'assetto sociale ed economico dello Stato. Che il conflitto politico tra dantonisti e robespierristi sia di natura prettamente etica e riguardi in particolare due diversi modi di concepire il corpo, l'uno ascetico, l'altro liberatorio, emerge chiaramente non solo dall'attacco di Robespierre al vizio, di cui si è trattato ampliamente in 2.1, e dal suo diretto scontro con Danton in I/6, ma anche dalle repliche 22-23 di Camille e Hérault qui esaminate. Se infatti si considerano anche le parti successive alla descrizione del «Leib des Volkes» della replica di Camille, con il riferimento agli dei nudi, alle baccanti, a Venere e Epicuro, alla «gliederlösende böse Liebe», è evidente che ciò che Camille sta attaccando è soprattutto un intervento correttivo di tipo moralistico e pedagogico da parte dello Stato, cui egli contrappone una vera e propria riabilitazione del corpo e del piacere del tutto contraria ai principi ascetici su cui si fondano l'etica e l'operato politico degli avversari. Camille dunque, richiamandosi alle parole di Hérault, si oppone a quella tendenza a fondare la politica su principi etici che caratterizza il pensiero di Robespierre e in particolare si ribella a quei processi di repressione del corpo e tabuizzazione dell'eros su cui tali principi si basano. Il programma di «riorganizzazione» dei dantonisti si ferma qui: non si estende in alcun modo all'ambito sociale, non coinvolge anche un piano di riorganizzazione dell'assetto socio-economico dello Stato né di quello giuridico, non affronta la pressante questione del popolo e delle sue condizioni materiali. Sono solo i principi morali di Robespierre e la loro strumentalizzazione a livello politico ad essere attaccati da Camille; di conseguenza l'alternativa proposta nel progetto di «riorganizzazione» consiste solo nell'emancipazione della politica e della società da una morale repressiva e ostile al piacere, ma non implica una modificazione dell'assetto socio-economico della nuova Repubblica. Si tratta dunque di un programma che è solo parzialmente politico e attiene principalmente alla sfera etica.

Proprio perché la rivalutazione dell'individuo, nelle repliche di Hérault e Camille si configura sempre come legittimazione dei diritti del corpo e come attacco ad una morale ascetica e al suo utilizzo a fini politici, non è possibile leggere nelle loro parole l'affermazione di un programma «liberista» o di un individualismo borghese capitalistico, come è stato fatto da certa critica (cfr. 1.2): la sfera economica o sociale non viene nemmeno contemplata dai dantonisti ed è proprio in questo aspetto che consiste il limite di tale fazione. I dantonisti non propongono alcun programma di riforma né in senso «liberista» né al contrario in senso socialista, perché

il loro progetto di riorganizzazione non prende le mosse da una considerazione dei problemi sociali e economici, e in particolare della situazione del popolo, ma solo da una ribellione a determinati principi etici e alla loro estensione all'ambito politico. Come si è visto in 2.1, lo stesso vale per Robespierre che strumentalizza le condizioni del popolo per ottenere consensi, ma non propone alcuna soluzione alla condizione delle masse.

Né i dantonisti né i robespierristi si interessano veramente della situazione materiale del popolo e dei reali problemi che opprimono la società. Lo scontro tra Robespierre, Camille e Hérault non si articola dunque in una contrapposizione tra diverse posizioni su problemi di tipo giuridico, sociale, economico, ma si sviluppa solo intorno alla questione dell'etica e del suo rapporto con la politica. Una simile rappresentazione del conflitto tra i capi rivoluzionari mostra chiaramente l'influsso della lettura della Rivoluzione che Heine offre in *Französische Zustände* (1833):

> Der Kampf unter den Revolutionsmännern des Konvents war nichts anders als der geheime Groll des Rousseauischen Rigorismus gegen die Voltairesche Légèreté. Die echten Montagnards hegten ganz die Denk- und Gefühlsweise Rousseaus, und als sie die Dantonisten und Hebertisten zu gleicher Zeit guillotinierten, geschah es nicht sowohl, weil jene zu sehr den erschlaffenden Moderatismus predigten und diese hingegen im zügellosesten Sansculottismus ausarteten; wie mir jüngst ein alter Bergmann sagte: „parcequ'ils étaient tous des hommes pourris, frivoles, sans croyance et sans vertu." Beim Umstürzen des Alten waren die wilden Revolutionsmänner ziemlich einig, als aber etwas Neues gebaut werden sollte, als das Positivste zur Sprache kam, da erwachten die natürlichen Antipathien. Der rousseauisch ernste Schwärmer Saint-Just haßte alsdann den heiteren, geistreichen Fanfaron Desmoulins. Der sittenreine, unbestechliche Robespierre haßte den sinnlichen, geldbefleckten Danton. Maximilian Robespierre heiligen Andenkens war die Inkarnation Rousseaus; er war tief religiös, er glaubte an Gott und Unsterblichkeit, er haßte die Voltaireschen Religionsspöttereien, die unwürdigen Possen eines Gobels, die Orgien der Atheisten und das laxe Treiben der Esprits, und er haßte vielleicht jeden, der witzig war und gern lachte[186].

Che le simpatie di entrambi gli autori vadano a Camille e alla sua fazione è innegabile, tuttavia Büchner introduce nel suo dramma una terza prospettiva, ovvero quella dei «Bürger», tramite la quale sottopone a critica non solo l'ideologia di Robespierre ma anche quella dei dantonisti. Questi ultimi infatti non capiscono che il presupposto fondamentale perché a ciascuno sia data la possibilità di *godere* è che ciascuno abbia la possibilità di soddisfare prima di tutto i propri bisogni primari. Il limite dei dantonisti consiste dunque nella loro incapacità di comprendere che, per realizzare il progetto di «riorganizzazione» delineato in I/1, occorre non solo lottare contro quella moralizzazione della politica in senso repressivo e ascetico su cui si fonda l'ideologia robespierrista, ma anche cambia-

re il sistema economico di sfruttamento di cui è vittima la maggior parte del popolo. Il dramma mostra quindi come entrambe le fazioni falliscano perché non hanno un vero e proprio programma politico o meglio perché quello che hanno è solo parziale: esso prescinde infatti dalla problematica socio-economica che è invece centrale per Büchner, come emerge non solo da *Der Hessische Landbote* ma anche dalle considerazioni relative alla questione dei bisogni primari del popolo, del rapporto tra ricchi e poveri, del ruolo delle masse e dello scopo dell'azione rivoluzionaria che si trovano nelle sue lettere[187] e in altri documenti biografici[188].

Occorre tuttavia considerare che la distanza tra il pensiero büchneriano e quello dei dantonisti, riguarda solo l'ambito della politica e dell'attività rivoluzionaria. Per quanto concerne la riabilitazione del corpo e del piacere contro una morale di tipo repressivo e ascetico o contro ogni forma di idealizzazione e spiritualizzazione della realtà materiale, i dantonisti possono invece essere considerati effettivamente portavoce dell'autore. Ciò si evince sia dalle numerose corrispondenze tra le loro repliche ed alcuni passi delle lettere di Büchner[189], sia dall'analisi complessiva dell'isotopia del corpo nell'opera büchneriana condotta nel presente studio. Come si vedrà più approfonditamente nel capitolo 5, una sostanziale riabilitazione del corpo nella sua materialità sottende anche ai passi delle lettere di Büchner in cui si attacca l'idealismo classicistico proprio perché esso è volto a trascendere il reale, trasfigurare la realtà materiale e sublimare i corpi fatti di «carne e sangue». All'estetica degli «Idealdichter» Büchner contrappone un'arte che invece rappresenti la realtà in tutti i suoi aspetti al di là di ogni categoria morale o estetica e che dia espressione alla vita e ai sentimenti di uomini «in carne ed ossa» («Menschen von Fleisch und Blut»)[190]. La corrispondenza tra i principi estetici büchneriani e la rivalutazione dell'individuo (e dell'individuo 'in quanto corpo') tracciata nelle repliche di Camille e Hérault emerge anche dall'analisi dei passi di *Lenz* relativi alla critica alla «idealistische Periode»[191], in cui si riflettono ed ampliano le considerazioni estetiche rilevate nelle lettere di Büchner. Su tale aspetto si tornerà nella parte conclusiva di questo studio; ciò che qui preme sottolineare è che sicuramente nelle parole dei dantonisti prende espressione quell'attacco provocatorio che Büchner stesso porta avanti, in *Dantons Tod* come nelle altre sue opere, contro «sistemi di repressione idealistici»[192] fondati sulla spiritualizzazione della realtà materiale e sulla negazione del corpo e delle sue pulsioni. Tuttavia in *Dantons Tod* si mostra anche come tali principi rimangano sterili e inefficaci, a livello politico, se non si legano ad un sostanziale programma di cambiamento dell'intero assetto sociale ed economico che porti i singoli individui a risolvere la questione dei bisogni dei loro corpi prima ancora che dei loro desideri.

Gli unici personaggi della fazione dantonista che mostrano in alcuni punti del dramma una lucida considerazione della situazione del popolo sono Danton e Lacroix. Si vedano ad esempio le repliche 110 e 157[193] di Lacroix e soprattutto il seguente scambio con Danton (repl. 163-164):

> Lacroix. Und außerdem Danton, sind wir lasterhaft, wie Robespierre sagt d.h. wir genießen, und das Volk ist tugendhaft d. h. es genießt nicht, weil ihm die Arbeit die Genußorgane stumpf macht, es besäuft sich nicht, weil es kein Geld hat und es geht nicht in's Bordel, weil es nach Käs und Häring aus dem Hals stinkt und die Mädel davor einen Ekel haben.
> Danton. Es haßt die Genießenden, wie ein Eunuch die Männer.

Il passo mostra chiaramente come i due personaggi siano consapevoli non solo della condizione della massa e in particolare della situazione materiale di sofferenza e abbrutimento dei corpi dei singoli individui, ma anche dell'enorme divario che intercorre tra la dimensione del *piacere*, cui si appellano Camille e Hérault in I/1, e quella del *bisogno* in cui invece vive la maggior parte della popolazione – divario che mostra tutta l'inconsistenza politica del programma dantonista. Il popolo «non gode» non perché sia veramente virtuoso, secondo l'immagine idealizzata proposta da Robespierre, ma solo perché non ha la possibilità di godere a causa delle condizioni di miseria in cui vive. In ogni caso, il fatto che la dimensione del benessere e del piacere sia preclusa alla maggior parte dei cittadini, offre un sostrato di invidia e frustrazione che rappresenta uno *humus* ideale per il fanatismo ascetico di Robespierre. È evidente dunque che Danton e Lacroix hanno una chiara consapevolezza della situazione del popolo e del motivo per cui l'ideologia robespierrista potrà avere successo. Il problema è che tale consapevolezza non diventa mai presupposto per un'azione politica volta ad eliminare le condizioni di vessazione e sofferenza che opprimono i «Bürger» ma rimane fine a se stessa. Nell'atteggiamento dei dantonisti nei confronti del corpo si manifestano dunque allo stesso tempo sia la vicinanza che la distanza di tale fazione rispetto al pensiero büchneriano: vicinanza per quanto riguarda la loro rivalutazione del corpo e del desiderio, ma profonda distanza per quel che concerne il loro operato politico e in particolare la loro incapacità di fare della consapevolezza delle condizioni materiali del popolo (o meglio dei corpi degli individui che lo compongono) il presupposto dell'attività rivoluzionaria.

2.3 Dal «corpo del popolo» ai corpi dei singoli: le condizioni materiali del popolo in Dantons Tod *e* Der Hessische Landbote

Le due immagini del «Leib des Volkes» analizzate in 2.1 e 2.2 compaiono rispettivamente alla fine della prima e della seconda scena di *Dantons Tod* e risultano separate dall'episodio di Simon e della moglie e dalle repliche dei «Bürger». In tali repliche si parla ancora di *Leib*, tuttavia non in senso collettivo e astratto bensì individuale e concreto. I «Cittadini» non usano mai l'immagine del «Leib des Volkes»: il popolo, nelle loro parole, si configura sempre come un insieme di singoli individui ed in particolare di corpi materiali sofferenti. La collocazione drammaturgica delle parole dei «Cittadini» implica una sostanziale relativizzazione sia dell'utopia

delineata dai dantonisti nella scena precedente (repl. 22-23) sia delle affermazioni di Robespierre immediatamente successive (repl. 82). Si definisce così, nelle prime due scene del dramma, un quadro conflittuale che non si articola solo nella contrapposizione tra dantonisti e robespierristi ma implica anche un altro termine, quello dei «Bürger» appunto, con la loro prospettiva agitatoria 'dal basso'.

Come si è visto in 2.1, la scena I/2 si apre con la lite tra Simon e la moglie, in cui il personaggio maschile, combinando citazioni letterarie e *pathos* repubblicano[194], si fa portatore del concetto di virtù su cui si fonda l'ideologia robespierrista e si trova a dover constatare la distanza che intercorre tra l'immagine del «popolo virtuoso» di Robespierre e la situazione reale del popolo (cfr. repl. 41: «Simon. Wo ist die Jungfrau? sprich! Nein, so kann ich nicht sagen. Das Mädchen! nein auch das nicht; die Frau, das Weib! auch das, auch das nicht! nur noch ein Name! oh der erstickt mich! Ich habe keinen Athem dafür»). Di fronte ad una realtà che non rispecchia l'ideale di virtù proclamato da Simon, questi, autostilizzandosi nel ruolo di Virgilio, l'eroe che uccise la figlia in nome della libertà e della virtù per sottrarla alla violenza di Appio Claudio, vuole (o almeno dichiara di volere) letteralmente cancellare la realtà (uccidendo Sannchen)[195]. Solo eliminando il corpo materiale egli può assicurare l'ideale, secondo un procedimento che rispecchia esattamente, seppur in modo parodistico, quello che sta alla base dell'eliminazione degli avversari politici attuata da Robespierre.

Alle pose vacue e iperboliche del marito, la moglie contrappone le necessità materiali cioè il bisogno di sfamarsi e di riscaldarsi (repl. 53-55):

> Weib. und meine Tochter war da hinunter gegangen um die Ecke, sie ist ein braves Mädchen und ernährt ihre Eltern.
> Simon. Ha sie bekennt!
> Weib. Du Judas, hättest du ein Paar Hosen hinaufzuziehen, wenn die jungen Herren die Hosen nicht bey ihr herunterließen? Du Brantweinfaß, willst du verdursten, wenn das Brünnlein zu laufen aufhört, he? Wir arbeiten mit allen Gliedern warum denn nicht auch damit; ihre Mutter hat damit geschafft wie sie zur Welt kam und es hat ihr weh gethan, kann sie für ihre Mutter nicht auch damit schaffen, he?

Nelle repliche citate si attua una precisa contrapposizione tra virtù e necessità fisiche primarie quali quella di nutrirsi e ripararsi dal freddo. Nuovamente dunque, come già in I/1, il principio etico della virtù viene attaccato tramite il richiamo al corpo: mentre però i dantonisti oppongono alla virtù il piacere, qui la contrapposizione è tra virtù e bisogno materiale e va dunque a minare non solo i principi su cui si basa l'operato politico di Robespierre, ma anche quelli dei dantonisti che contemplano unicamente la dimensione del piacere e non quella del soddisfacimento delle necessità fisiche primarie. Né la virtù né il piacere possono costituire il presupposto per l'azione rivoluzionaria per un autore che considera il rapporto tra

poveri e ricchi l'«unico elemento rivoluzionario» («das einzige revolutionäre Element in der Welt») e che indica la fame come la «Dea della libertà»[196] ovvero il presupposto fondamentale per una rivoluzione che coinvolga le masse. Come si vedrà qui di seguito anche sulla base del confronto con *Der Hessische Landbote*, sono i «Cittadini», il popolo oppresso e sofferente, a costituire nel dramma, almeno potenzialmente, l'unico «elemento rivoluzionario». Le repliche della moglie di Simon, infatti, non vengono accolte passivamente dagli astanti ma provocano nei «Bürger» una reazione veemente che li porta a prendere consapevolezza della propria situazione e quindi a dare espressione ad un embrionale moto di rivolta spontanea. Si citeranno qui i passi di tali repliche su cui si concentrerà l'analisi testuale (repl. 57, 58, 68):

> 1. Bürger. Ja ein Messer, aber nicht für die arme Hure, was that sie? Nichts! Ihr Hunger hurt und bettelt. Ein Messer für die Leute, die das Fleisch unserer Weiber und Töchter kaufen! Weh über die, so mit den Töchtern des Volkes huren! Ihr habt Kollern im Leib und sie haben Magendrücken, ihr habt Löcher in den Jacken und sie haben warme Röcke, ihr habt Schwielen in den Fäusten und sie haben Sammthände. Ergo ihr arbeitet und sie thun nichts, ergo ihr habt's erworben und sie haben's gestohlen; ergo, wenn ihr von eurem gestohlnen Eigenthum ein paar Heller wieder haben wollt, müßt ihr huren und betteln. […]
>
> 2. Bürger. Sie haben kein Blut in den Adern, als was sie uns ausgesaugt haben. Sie haben uns gesagt: schlagt die Aristocraten todt, das sind Wölfe! Wir haben die Aristocraten an die Laternen gehängt. Sie haben gesagt, das Veto frißt euer Brot, wir haben das Veto todtgeschlagen, Sie haben gesagt die Girondisten hungern euch aus, wir haben die Girondisten guillotinirt. Aber sie haben die Todten ausgezogen und wir laufen wie zuvor auf nackten Beinen und frieren. Wir wollen ihnen die Haut von den Schenkeln ziehen und uns Hosen daraus machen, wir wollen ihnen das Fett auslassen und unsere Suppen mit schmelzen. Fort! Todtgeschlagen, wer kein Loch im Rock hat! […]
>
> 3. Bürger. […] Unser Leben ist der Mord durch Arbeit. Wir hängen 60 Jahre lang am Strick und zappeln, aber wir werden uns losschneiden.

Le risposte dei «Cittadini» alla moglie di Simon sviluppano tre aspetti principali: il primo è quello della sofferenza fisica che i «Bürger» lamentano facendo riferimento a precise condizioni materiali di povertà e privazione quali la fame e il freddo («a voi brontola lo stomaco»; «voi avete buchi nelle giubbe»; «continuiamo ad andare in giro a gambe nude e congeliamo»); il secondo, è quello dell'*utilizzo* del corpo, un elemento, questo, che era già presente nella replica 56 del Weib («lavoriamo con tutte le membra perché non anche con quella») e che, come si vedrà qui di seguito, viene sviluppato in modo ambivalente nelle parole dei «Bürger»; il terzo è quel-

lo dell'attacco contro coloro i quali non vivono nelle stesse condizioni di prostrazione, cioè contro un generico «loro» («sie») in cui si identificano i responsabili della miseria, i parassiti oppressori.

Ciò che i «Bürger» lamentano non è solo la sofferenza dei corpi per la mancanza di mezzi di sussistenza, ma anche una situazione di sfruttamento economico che è prima di tutto letteralmente un logoramento dei loro singoli corpi: la prostituta che lavora con il proprio corpo diventa immagine di tutti i membri del popolo poiché tutti lamentano condizioni di lavoro disumane che portano i corpi a sfinirsi e a consumarsi («Wir arbeiten mit allen Gliedern»; «ihr habt Schwielen in den Fäusten»; «Unser Leben ist der Mord durch Arbeit, wir hängen 60 Jahre lang am Strick und zapplen»); tale situazione, come si è visto in 2.2, è efficacemente individuata anche da Lacroix (repl. 163 : «il popolo è virtuoso cioè non gode perché il lavoro gli ottunde gli oragni del piacere»). Quando dunque il terzo cittadino esordisce con l'immagine «non hanno altro sangue nelle vene se non quello che hanno succhiato a noi», egli sta sicuramente usando una metafora iperbolica e cannibalesca (o meglio vampiresca) per indicare lo sfruttamento cui è sottoposto il popolo, ma sta anche letteralmente facendo riferimento all'estenuazione dei corpi materiali, al dissanguamento della loro vitalità. Il terzo cittadino, cioè, riprende il tema del furto compiuto dai ricchi ai danni del popolo di cui parla il primo («Ergo voi lavorate e loro non fanno niente, ergo voi vi guadagnate da vivere e loro rubano»), e mostra come l'oppressione dei poveri non consista solo in un furto di beni materiali, ma anche in una vera e propria utilizzazione e vessazione dei loro corpi. Ecco perché l'attacco agli oppressori si esprime in nuove immagini di *utilizzo* del corpo che arrivano fino al cannibalismo («vogliamo strappar loro la pelle dalle cosce e farcene dei calzoni, vogliamo squagliare il loro grasso e condirci le nostre minestre»; «le nostre donne e i nostri figli gridano per avere il pane e noi vogliamo sfamarli con la carne degli aristocratici»[197]).

Per quanto riguarda i destinatari delle accuse dei «Bürger», essi sono identificati solo con un generico «sie»: è evidente tuttavia che si tratta non della sola fazione dantonista ma di tutti i capi rivoluzionari, e dunque anche dei robespierristi. Dopo il generico accenno a coloro i quali hanno guidato la lotta contro gli aristocratici ed un'allusione più specifica a Danton con il riferimento alla definitiva destituzione della monarchia, si accenna infatti all'eliminazione dei girondini che fu invece attuata nell'autunno del 1793 dal Comitato di Salute Pubblica di cui facevano parte, dall'estate dello stesso anno, Robespierre e i suoi seguaci Billaud-Varenne e Collot D'Herbois (non invece Danton)[198]. Il riferimento alla strage dei girondini rivela dunque che le accuse dei «Bürger» sono rivolte anche ai robespierristi, che hanno guidato la Rivoluzione per strumentalizzarla ai propri fini; tra l'altro proprio Robespierre, in I/6, viene caratterizzato come colui che porta sempre un abito pulito e decoroso (repl. 176 e repl. 206) e dunque si presenta, anche dal punto di vista scenico-performativo, come il primo e più diretto destinatario delle parole dei «Cittadini» (cfr. repl. 58: «A morte chi non ha buchi nella giacca!»).

Tuttavia i «Bürger» non nominano esplicitamente né Robespierre né Danton né una particolare fazione ma fanno riferimento solo a determinati eventi, quali l'uccisione del re e l'eliminazione dei girondini che, pur implicando precise allusioni alle due fazioni, rimangono sempre di natura generica e danno espressione ad un sentimento di odio verso chiunque non condivida la stessa situazione materiale di sofferenza e miseria. Proprio questa genericità lascia spazio alla strumentalizzazione da parte dei capi politici che infatti nelle scene successive, seppur con strategie diverse, tenteranno ovviamente di far in modo che quel «sie» venga identificato con la fazione avversaria. Robespierre sfrutta l'arma del fanatismo etico, con la sua esaltazione della virtù e l'idealizzazione del popolo, mentre Danton cerca di smascherare la distanza che separa la politica robespierrista da quelli che sono i reali interessi dei «Cittadini»: «Voi volete il pane e loro vi gettano teste. Voi avete sete e loro vi fanno leccare il sangue dai gradini della ghigliottina» (III/9, repl. 528). Proprio con questo riferimento ai corpi materiali, il personaggio sembra avere inizialmente successo, come mostra l'inizio della scena immediatamente successiva (III/10, repl. 531-532):

> 1. Bürger. Ja, das ist wahr, Köpfe statt Brod, Blut statt Wein.
> Einige Weiber. Die Guillotine ist eine schlechte Mühle und Samson ein schlechter Bäckerknecht, wir wollen Brod, Brod!

Questo iniziale successo viene tuttavia subito neutralizzato con le parole del «Terzo Cittadino» che, facendo riferimento alla ricchezza e al lusso di Danton, vede in lui nuovamente un nemico da eliminare (repl. 541):

> 3. Bürger. Danton hat schöne Kleider, Danton hat ein schönes Haus, Danton hat eine schiene Frau, er badet sich in Burgunder, ißt das Wildpret von silbernen Tellern und schläft bey euren Weibern und Töchtern, wenn er betrunken ist. Danton war arm, wie ihr. Woher hat er das Alles?
> Das Veto hat es ihm gekauft, damit er ihm die Krone rette.
> Der Herzog von Orleans hat es ihm geschenkt, damit er ihm die Krone stehle.
> Der Fremde hat es ihm gegeben, damit er Euch Alle verrathe.

In realtà queste accuse non trovano mai vera e propria conferma nel dramma poiché non ci sono espliciti riferimenti (ad esempio nelle didascalie) alle condizioni di vita di Danton o al lusso, se non per quell'accenno alla frequentazione di prostitute che potrebbe indicare – anche se non necessariamente – una certa agiatezza. Rimane dunque in dubbio se il terzo cittadino sia in questo caso portavoce della propaganda politica robespierrista o se le sue accuse nei confronti di Danton siano effettivamente fondate. Occorre comunque sottolineare che mentre Robespierre basa il proprio attacco politico sulla contrapposizione tra vizio e virtù, il «Terzo Cittadino» fa riferimento solo all'ambito economico. Dove Robespierre definisce Danton un

uomo vizioso e lascivo[199], il cittadino parla solo dei suoi soldi e dei suoi averi («Danton ha bei vestiti. Danton ha una bella casa, [...] fa il bagno nel vino di Borgogna, mangia selvaggina in piatti d'argento [...]»). È vero che anche le parole del «3. Bürger» si concludono con il riferimento alla condotta sessuale di Danton, con l'accenno alla prostituzione, ma l'accusa qui non ha origini di tipo morale: se Robespierre attaccava il comportamento lussurioso dei dantonisti e la loro frequentazione delle donne della vecchia aristocrazia (repl. 99: «Mi comprenderete facilmente se pensate a certa gente che prima viveva nelle soffitte e ora gira in carrozza e si dà alla lussuria con ex marchese e baronesse»), al «Terzo Cittadino» non interessano né il vizio in sé né tantomeno eventuali rapporti tra i dantonisti e le donne della vecchia nobiltà, ma solo lo sfruttamento delle donne del popolo e l'abuso dei loro corpi («Danton va a letto con le vostre donne e le vostre figlie»). Il problema del «3. Bürger» non è dunque di tipo etico ma di carattere sociale in quanto i dantonisti, nella sua ottica, approfittando della situazione di miseria delle masse e sfruttandola per i propri fini, non fanno che perpetrarla invece di combatterla. Ed infatti la virtù di Robespierre, nelle parole del «3. Bürger», non ha carattere prettamente etico ma coincide con il 'non avere nulla' (repl. 541: «Cos'ha Robespierre? Il vituoso Robespierre [...]»).

Prima di procedere con l'analisi delle parole dei «Cittadini» in I/2 occorre fare alcune considerazioni sul rapporto tra queste repliche e le fonti storiche. Queste ultime contengono infatti alcuni passi che possono aver rappresentato lo spunto iniziale per la rappresentazione del malcontento popolare in *Dantons Tod* e che è dunque necessario prendere in esame per analizzare la natura e la portata della rielaborazione attuata da Büchner. Il testo che presenta le corrispondenze meno numerose e meno evidenti con questa scena del dramma è quello di Thiers. Quando l'*Histoire* tratta la crisi della primavera del 1794 a Parigi, ad esempio, fa riferimento alla situazione di vera e propria carestia in cui il popolo «si lamenta con furore»[200] della qualità dei viveri, dei prezzi e dei mercati clandestini fuori città. Thiers riporta anche la necessità delle donne del popolo di ricorrere alla prostituzione per procurarsi da vivere, accenna ai tumulti e descrive il tentativo di trovare capri espiatori verso cui dirigere il rancore delle masse[201]. Si tratta tuttavia di riferimenti generici cui non si accompagna una descrizione accurata dei tumulti che presenti immagini analoghe a quelle rilevate nelle repliche dei «Bürger» in I/2. Lo stesso dicasi per *Le Nouveau Paris*[202] di Mercier in cui, relativamente alla carestia del 1794, si descrive la situazione di estrema miseria del popolo parigino – con particolare riferimento al freddo e alla mancanza di carbone[203] – che costringe le donne più povere a prostituirsi per sopravvivere[204]. Non ci sono però riferimenti più precisi ai tumulti popolari e alla loro natura, né il popolo diventa mai una figura attiva nella narrazione degli eventi. Nel capitolo LXI del secondo volume si parla del Terrore facendo riferimento alla confusione dei parigini che «prirent la sédition pour la politique, et la mort pour la justice»[205] e si accenna alla strumentalizzazione del popolo tramite azioni propagandistiche volte a indirizzare la sua ira contro determinati individui:

> On a dit de Condorcet, de Vergniaud, de Guadet et de plusieurs autres républicains: qu'ils soient loups! et le Parisien a répété: ils sont Loups! […] On dit au peuple qu'il ne seroit libre qu'après avoir tout détruire[206].

In effetti il brano citato mostra un'evidente corrispondenza con la replica 58 del terzo cittadino («Sie haben uns gesagt: schlagt die Aristocraten todt, das sind Wölfe! Wir haben die Aristocraten an die Laternen gehängt»), ma manca del tutto, nel testo di Mercier, il passaggio da queste considerazioni alla consapevolezza dei cittadini che la Rivoluzione e il sangue non abbiano portato alcun miglioramento alle loro condizioni materiali.

Più interessante è invece il caso di *Unsere Zeit*. L'opera mostra infatti un'attenzione maggiore per la situazione del popolo e non si limita a accenni generici al furore popolare, ma tenta anche brevi descrizioni della massa in tumulto – descrizioni che, pur non presentando numerose corrispondenze letterali con i passi büchneriani, devono sicuramente aver offerto almeno un generico spunto per la rappresentazione dell'agitazione dei «Bürger» in *Dantons Tod*. Già nel primo volume si fa riferimento all'ira del popolo per troppo tempo oppresso e quindi pronto a qualsiasi atto di violenza:

> Daß das gemißhandelte, unterdrückte, ausgehungerte, und dadurch zum höchsten Zorn gereizte Volk sich zu solcher ungesetzlichen That hinreißen ließ, und nun selbst die Gerechtigkeit ausüben wollte, war nicht zu verwundern: denn wenn man die Menge einmal durch alle Art von Bedrückung und Mißhandlung so weit gebracht hat, daß sie sich selbst entfesselt, so muß man von ihrer Wuth auch das Ärgste befürchten und erwarten[207].

Il brano si riferisce all'assassinio di Foullon de Doué e di Bertier de Sauvigny e traccia un diretto legame tra la fame, l'oppressione e la vessazione del popolo da un lato e il suo furore dall'altro – legame che si ritrova anche nella scena I/2 di *Dantons Tod*, per quanto ovviamente trasferito alla situazione francese nel 1794. Sempre nello stesso volume si tratta la carestia parigina dell'autunno del 1789 imputata al mancato arrivo di generi alimentari alla città, e si descrivono folle inferocite di donne che gridano di volere il pane[208] (cfr. repl. 532: «Einige Weiber. […] wir wollen Brod, Brod!»). Significativa è in particolare la parte dedicata alla rivolta del 5 ottobre 1789 poiché in essa i popolani – soprattutto donne, ma anche uomini travestiti da donne – vengono descritti come i «cannibali della rivoluzione»[209], un'espressione che non viene citata letteralmente in *Dantons Tod* ma che si riflette nelle espressioni cannibalesche dei «Bürger»:

> Noch eher der Tag anbrach, schrieen viele Weiber, wie verzweifelt, um Brod, indem sie durch die Straßen liefen. Bald bildeten sie durch einen dichten Haufen, der jede Minute durch feile und öffentliche

> Dirne anwuchs. […] Lieder, die zum Aufruhr und Mord ermuthigten, wurden abgesungen, denn jeder Aufstand war immer mit Singsang begleitet, und das beliebte „Ah ça ira, ça ira, ça ira! les aristocrates à la lanterne" wurde von den blutdürstigen Cannibalen der Revolution bei jeder Gelegenheit abgebrüllt[210].

La chiusura di questo volume contiene tra l'altro l'episodio dell'Abbé Mauri che, catturato dal popolo per essere impiccato alla lanterna, riesce a salvarsi con un motto di spirito («Ihr werdet deßhalb doch nicht heller sehen wie jetzt»[211]), e lascia dunque pensare che lo spunto per I/2 sia derivato proprio da questa narrazione dei primi eventi rivoluzionari.

Anche l'ottavo volume mostra un passo decisamente interessante per il confronto con *Dantons Tod,* in quanto riporta una parte della Petizione degli Arrabbiati del 12 febbraio 1793, in cui si parla della necessità di soddisfare la fame del popolo come presupposto fondamentale per qualsiasi azione politica:

> Sie [die Abgesandten der Sektionen] sprachen in sehr frechen Ausdrücken. „Es ist keineswegs genug", sagten sie, „daß Ihr beschließt, wir seyen Republikaner; das Volk muß auch glücklich seyn. Es muß Brod haben, denn wo kein Brod ist, da giebt es auch keine Gesetze, keine Freyheit, und keine Republik. Das Volk ist aufgestanden"[212].

Altri riferimenti ai tumulti popolari si trovano nel decimo volume, nella parte in cui si descrivono le difficili condizioni dell'inverno 1793-1794, dove l'agitazione e il furore delle masse vengono messi direttamente in relazione con l'impossibilità di soddisfare i propri bisogni primari[213]. Il passo più significativo è tuttavia nel XII volume: qui si presenta non solo un'immagine di tipo cannibalesco analoga a quelle riscontrate in *Dantons Tod*, ma anche un accenno all'inutilità delle esecuzioni. Si tratta in particolare del seguente brano:

> Selbst das roheste Volk war der abscheulichen Hinrichtungen müde und gab zur Antwort: „Wenn wir vor Hunger sterben, so gibt man uns das Schauspiel einer Hinrichtung von hundert so genannten Aristokraten, unter denen oft die besten Patrioten und Sanculotten sind. Will man uns mit Menschenfleisch speisen und mit Blut tränken?"[214]

Evidenti echi di questo passo si ritrovano sia nelle repliche dei «Bürger» in II/6 (repl. 351) e III/10 (repl. 531-532) sia nelle parole di Danton in III/9 (repl. 528). Il testo di Friederich è sicuramente quello più ricco di particolari cruenti relativi alla violenza sanguinaria dei rivoluzionari[215] e alla situazione delle masse parigine e costituisce dunque la fonte che presenta le corrispondenze più evidenti con la rappresentazione dei «Bürger» in *Dantons Tod*; tuttavia, quelli che in *Unsere Zeit* sono solo brevi accenni alla condizione del popolo e alle sue reazioni assumono, nella rielaborazione

büchneriana, un'importanza fondamentale e si sviluppano in immagini di una potenza espressiva che non si rileva in alcun punto del testo di Friederich. Se dunque lo spunto per la rappresentazione dei tumulti è molto probabilmente da attribuire alle opere relative alla Rivoluzione Francese consultate per la stesura del dramma, il contenuto della ribellione e la forma in cui esso trova espressione nelle parole dei «Bürger» possono essere considerati di elaborazione autonoma. Del tutto nuova è in particolare la centrale importanza assunta dall'ambito della corporeità e nuove sono le modalità con cui essa si manifesta: come si mostrerà qui di seguito, infatti, i «Bürger» sfruttano tale complesso semantico sia in senso metaforico, per indicare la loro povertà, sia in senso letterale per denunciare la situazione di vessazione e sofferenza dei loro corpi.

Nell'ambito della letteratura critica si è messo in evidenza come le parole dei «Bürger» in I/2 mostrino echi da *Le manifeste des plébéiens* di Gracchus Babeuf (1795)[216], dal testo di Filippo Buonarroti *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1828) e dal discorso tenuto da Blanqui in propria difesa nel c.d. Processo dei Quindici (1832) stampato in traduzione tedesca a Strasburgo nel 1832[217]. Nella *Marburger Ausgabe* si sottolinea anche che le repliche dei «Bürger» rimandano ad alcune analisi neobabuviste della Rivoluzione Francese, quali ad esempio quelle di Laponneraye e Vignerte che aveveno sottolineato come il popolo fosse stato strumentalizzato dai capi rivoluzionari senza aver ottenuto alcun vantaggio reale dalla Rivoluzione[218]. In realtà anche in questo caso i passi dei documenti trattati nella letteratura critica, pur presentando evidenti analogie con le repliche dei «Bürger» a livello di contenuto, se ne distanziano sul piano figurativo e in particolare risultano privi di quegli insistiti riferimenti al corpo che si ritrovano nei passi büchneriani.

Evidente è invece la corrispondenza tra le repliche dei «Bürger» e *Der Hessische Landbote*, una corrispondenza che la critica[219] ha sempre sottolineato ma, se si eccettua il contributo di G. Friedrich di cui si è trattato in 1.1[220], non ha mai analizzato approfonditamente. È proprio invece su tali corrispondenze e sulle loro implicazioni sul piano interpretativo che occorre soffermarsi. Non potendo entrare nel merito della complessa e spinosa questione dell'attribuzione del volantino e della separazione tra le parti büchneriane e quelle derivanti invece dalla correzione di Weidig[221], si farà principalmente riferimento alle ipotesi di attribuzione presentate da T.M. Mayer e in parte anche agli studi di Holmes, Saviane e Schaub[222].

Come è stato già evidenziato nel già citato contributo di G. Friedrich relativo al *pamphlet* rivoluzionario di Büchner e Weidig, la «lingua del corpo» («Sprache des Körpers»)[223] del *Landbote*, non si ritrova nella pubblicistica politica tedesca coeva. I testi che, secondo quanto rilevato da studi specifici, vengono considerati fonti per l'elaborazione di questo testo[224], non presentano la centralità delle immagini relative al campo semantico del corpo umano che invece si rileva nel *Landbote*. Nel volantino di Wilhelm Schulz, *Frag-und Antwortbüchlein über Allerlei, was im deutschen Vaterlande besonders Noth thut,* che secondo Gerhard

Schaub contiene numerosi parallelismi con *Der Hessische Landbote,* si fa riferimento solo all'oppressione economica del popolo («Solche [vornheme Herren] sprechen, der Bürgers-und Bauersmann sei nur darum da, daß sie ihre Beutel mit seinem Geld füllen könnten»[225]), e si descrive il contrasto tra la vita lussuosa dei ricchi e la situazione di miseria dei cittadini e dei contadini eccessivamente tassati, ma senza che venga fatto alcun accenno più specifico alle condizioni materiali di sofferenza e senza che si sfruttino immagini attinenti all'ambito della corporeità paragonabili a quelle che si ritrovano in *Der Hessische Landbote*[226].

La retorica del *Landobte* risulta sicuramente molto più vicina all'impeto oratorio con cui Blanqui si difende nel cosiddetto Processo dei Quindici condotto contro alcuni membri della *Société des Amis du peuple* nel 1832[227]. Si tratta di un testo che viene comunemente citato nella letteratura critica in relazione al *Messaggero Assiano*[228] e che presenta effettivamente evidenti parallelismi con il *Landbote*, soprattutto per quanto riguarda la descrizione della situazione del popolo e lo sfruttamento economico delle masse[229]. Questo testo mostra tuttavia solo due immagini strettamente attinenti al campo semantico della corporeità: la prima è quella dei «privilegiati» che si nutrono del «sudore della povertà» («Die Priviligierten hingegen, die sich vom Schweiße der Armuth mästen»[230]), un'immagine che, come si vedrà qui di seguito, si ritrova anche nel *Landbote*. La seconda è quella della «rete indistricabile» di tasse, monopoli, divieti etc., che avvolge, incatena e consuma le «membra del popolo»:

> Ich übergehe die Salzauflagen, die Loterie, das Tabakmonopol – mit einem Wort, jenes unentwirrbare Netz von Auflagen, Monopolien, Verboten, Mauth- und Oktroisperren, das den *Proletair* umschlingt, alle seine Glieder fesselt und auszehrt[231].

Per quanto si tratti di due riferimenti decisamente significativi, essi rimangono isolati e mostrano comunque una valenza più marcatamente metaforica rispetto a quella che si ritrova sia nelle repliche dei «Bürger» in *Dantons Tod* sia in *Der Hessische Landbote*, dove invece il corpo assume un'importanza fondamentale non solo sul piano metaforico ma anche su quello letterale.

A proposito del *Landbote*, in particolare, è significativo osservare che la maggior parte delle immagini attinenti all'ambito semantico del corpo umano si ritrovano principalmente nella prima parte del testo, ovvero proprio in quella attribuita a Büchner[232], mentre sono quasi assenti nella seconda, quella di Weidig; anzi, in alcuni casi è proprio il particolare tipo di ricorso all'ambito semantico del corpo umano ad essere stato usato come criterio per l'attribuzione di determinati passi all'uno o all'altro autore[233]. Analogamente a quanto avviene nelle repliche dei «Bürger», il riferimento al corpo, nel *Landbote,* viene usato in senso metaforico per indicare la situazione di sfruttamento in cui vivono i contadini, ma presenta una tale potenza espressiva da indicare anche come l'oppressione e

lo sfruttamento compiuti dai «ricchi»[234] ai danni del popolo consistano *letteralmente* in un graduale logoramento dei corpi dei poveri.

Il volantino si apre con la constatazione che la vita del ricco è un lungo giorno di festa mentre quella del contadino un unico giorno lavorativo – una considerazione che ritorna nelle parole del «1. Bürger» in I/2 (repl. 57: «Ergo ihr arbeitet und sie thun nichts, ergo ihr habt's erworben und sie haben's gestohlen; ergo, wenn ihr von eurem gestohlenen Eigenthum ein paar Heller wieder haben wollt, müßt ihr huren und betteln»; repl. 68: «Unser Leben ist der Mord durch Arbeit. Wir hängen 60 Jahre lang am Strick und zappeln […]»). Ad essa segue la descrizione di una situazione di sfruttamento economico dei poveri ad opera di una classe parassita, sfruttamento che si manifesta nell'immagine del «signore» che sta dietro al contadino che ara e lo conduce come questi conduce i buoi, per poi prendersi il grano e lasciargli solo le stoppie. Ciò che qui preme considerare non è tanto l'implicita assimilazione tra contadino e bestia da soma – metafora ricorrente in questo testo[235] e che si ritrova anche in una lettera di Büchner del 6 aprile 1833[236] – quanto quella immediatamente successiva in cui si parla direttamente e letteralmente del corpo del contadino definito come un unico «callo»:

> Das Leben des Vornehmen ist ein langer Sonntag, sie wohnen in schönen Häusern, sie tragen zierliche Kleider, sie haben feiste Gesichter und reden eine eigne Sprache; das Volk aber liegt vor ihnen wie Dünger auf dem Acker. Der Bauer geht hinter dem Pflug, der Vornehme aber geht hinter ihm und dem Pflug und treibt ihn und den Ochsen am Pflug, er nimmt das Korn und läßt ihm die Stoppeln. Das Leben des Bauern ist ein langer Werktag; Fremde verzehren seine Äcker vor seinen Augen, *sein Leib ist eine Schwiele, sein Schweiß ist das Salz auf dem Tisch des Vornehmen*[237].

L'espressione «il suo corpo è un callo» – che rimanda chiaramente alle parole del «1. Bürger» in I/1 («voi avete i calli alle mani e loro hanno mani di seta») – chiarisce e approfondisce il paragone tra uomo e animale da soma tracciato nella frase precedente in quanto denuncia il parassitismo dei ricchi non solo come sfruttamento economico e come furto dei frutti del lavoro dei contadini, ma anche come vera e propria violenza nei confronti dei loro corpi. I «signori», cioè, vengono qui attaccati non solo perché si appropriano dei beni dei contadini ma anche perché li costringono a vivere in condizioni di vessazione e sofferenza fisica. Il procedimento è del tutto analogo a quello riscontrato in I/2 di *Dantons Tod*. L'immagine è rafforzata da quella del sudore del contadino che diventa sale sul tavolo dei signori – un'immagine che si ritrova, seppur capovolta, nelle parole del terzo cittadino in I/2[238] e rappresenta la prima di una serie di espressioni cannibalesche che si trovano nelle parti del *Landbote* di attribuzione büchneriana. Lo stesso passaggio dalla metafora dell'animale da soma – in cui taluni hanno letto la «metafora base»[239] del volantino – all'immagine

cannibalesca che invece fa diretto riferimento al corpo umano, si ritrova anche nel passo in cui il popolo viene paragonato ad un gregge di cui il governo e i suoi burocrati sono i pastori:

> Das Volk ist ihre Herde, sie [die Regierung und seine obersten Beamten] sind seine Hirten, Melker und Schinder; sie haben die Häute der Bauern an, der Raub der Armen ist in ihrem Hause; die Tränen der Witwen und Waisen sind das Schmalz auf ihren Gesichtern[240].

La prima parte di questo passo è prettamente metaforica e sfrutta il consueto paragone tra uomo e bestia: se il popolo è come un gregge che viene guidato, munto e scoiato dai suoi oppressori, allora trova una spiegazione anche il riferimento alle pelli usate come vestiti – riferimento che ricorre tra l'altro anche nelle parole del terzo cittadino in *Dantons Tod,* anche se qui l'immagine è capovolta e non si presenta come la constatazione di una situazione di sfruttamento ma dà espressione all'intento dei «Bürger» di ribellarsi ad essa («Vogliamo strappargli la pelle dalle cosce e farcene calzoni»). Quando però si parla delle lacrime delle vedove e degli orfani, allora la metafora si interrompe poiché è il corpo umano stesso (le lacrime) ad essere sfruttato e diventare «lardo» sul volto degli oppressori: al senso meramente metaforico si aggiunge così quello letterale, concreto, per cui lo sfruttamento economico si configura come una effettiva utilizzazione e un logoramento del corpo. Un'espressione analoga si ritrova anche nella seconda parte del testo, quella premsumiblmente scritta per lo più da Weidig, ma viene concordemente attribuita a Büchner dalla critica, anche perché è quasi identica alle parole del «3. Bürger» in *Dantons Tod* (repl. 58, «Non hanno altro sangue nelle vene se non quello che hanno succhiato a noi»): «Alzate gli occhi e contate l'esiguo numero dei vostri oppressori, resi forti soltanto dal sangue che vi succhiano [...]» («Hebt die Augen auf und zählt das Häuflein eurer Presser, die nur stark sind durch das Blut, das sie euch aussaugen [...]»[241].

Il passo più significativo in cui si rileva una continua insistenza sull'utilizzo del corpo dei contadini e delle loro donne è quello con cui si conclude la prima parte del *Landbote*, quella appunto di attribuzione büchneriana:

> Die Töchter des Volks sind ihre [Herren vom Adel und Hof] Mägde und Huren, die Söhne des Volks ihre Laquaien und Soldaten. Geht einmal nach Darmstadt und seht, wie die Herren sich für euer Geld dort lustig machen, und erzählt dann euern hungernden Weibern und Kindern, daß ihr Brot an fremden Bäuchen herrlich angeschlagen sei, erzählt ihnen von den schönen Kleidern, die in ihrem Schweiß gefärbt, und von den zierlichen Bändern, die aus den Schwielen ihrer Hände geschnitten sind, erzählt von den stattlichen Häusern, die aus den Knochen des Volkes gebaut sind; und dann kriecht in eure rauchigen Hütten und bückt euch auf euren steinichten Äckern, damit

> eure Kinder auch einmal hingehen können, wenn ein Erbprinz mit einer Erbprinzessin für einen andern Erbprinzen Rat schaffen will, und durch die geöffneten Glastüren das Tischtuch sehen, wovon die Herren speisen und die Lampen riechen, aus denen man mit dem Fett der Bauern illuminiert[242].

Nel brano appena citato è il corpo, non più all'interno della metafora dell'animale da soma, ma proprio come corpo umano, ad essere letteralmente utilizzato o nel suo insieme – i figli del popolo vengono sfruttati come soldati mentre le figlie come prostitute secondo un riferimento che si ritrova anche nelle parole del primo cittadino in *Dantons Tod* – o nelle sue singole parti (il sudore diventa tintura, dai calli si ricavano nastri, dalle ossa del popolo case). Decisamente convincente è la lettura di queste immagini proposta da Gerhard Friedrich:

> Die zitierten Bilder von Ausbeutung als direkter „Menschenverwertung" wären demnach nicht einfach – besonders drastische – Metaphern für Ausbeutung, sondern entdecken, was Benjamin „den hundertprozentigen Bildraum" nennt, wollen besagen, dass Ausbeutung für Büchner in letzter Instanz nicht bildhaft – d. h. nur im Zeichen – sondern tatsächlich immer direkte physische Verwertung der Körper der Ausgebeuteten ist[243].

G. Friedrich legge in questo particolare uso dei «Körperbilder» in *Der Hessische Landbote* non solo l'intento di sfruttare un linguaggio vicino al popolo e efficace nella sua violenza, ma anche la manifestazione di un aspetto fondamentale del pensiero politico büchneriano, ovvero la centralità che l'autore attribuisce al corpo materiale, alla *Physis*, nell'ambito dell'azione rivoluzionaria[244].

Le immagini attinenti all'ambito semantico del corpo umano nel *Landbote*, i numerosi passi delle lettere büchneriane in cui si affronta la questione della rivoluzione, infine i documenti storici relativi all'attività politica di Büchner, mostrano effettivamente con evidenza come per Büchner l'azione politica non possa mai prescindere dalla considerazione delle condizioni materiali dei corpi. Fondamentale, a tale proposito, è la lettera alla famiglia del 6 aprile 1833, in cui si attacca l'ordine vigente proprio sulla base della sproporzione tra la maggioranza dei cittadini che vengono sfruttati come bestie da soma e una minoranza di parassiti che vive nel lusso. Nel giugno del 1833 Büchner scrive nuovamente alla famiglia che solo la miseria e le necessità primarie della grande massa («das notwendige Bedürfnis der großen Masse») possono provocare cambiamenti[245], e nel dicembre dello stesso anno afferma che è la consapevolezza della situazione politica e della condizione di oppressione del popolo (popolo che «trascina paziente i carri su cui i principi e i liberali recitano la loro pagliacciata»[246]) a fargli sperare nella rivoluzione. La centralità della questione sociale e del suo potenziale rivoluzionario conduce al rifiuto di ogni intervento dall'alto

volto a migliorare le condizioni materiali del popolo su base filantropica e volontaristica senza implicare alcun mutamento sostanziale dello *status quo*:

> Die ganze Revolution hat sich schon in Liberale und Absolutisten geteilt und muß von der ungebildeten und armen Klasse aufgefressen werden; das Verhältnis zwischen Armen und Reichen ist das einzige revolutionäre Element in der Welt, der Hunger allein kann die Freiheitsgöttin sein und nur ein Moses, der uns die sieben ägyptischen Plagen auf den Hals schickte, könnte ein Messias werden. Mästen Sie die Bauern, und die Revolution bekommt die Apoplexie. Ein *Huhn* im Topf jedes Bauern macht den gallischen *Hahn* verenden[247].

Infine, in una lettera del 1836 egli afferma la sua completa sfiducia nella possibilità di cambiare la società tramite le idee e di colmare la distanza tra gli intellettuali rivoluzionari e la grande massa e vede nella «miseria materiale» e nel «fanatismo religioso» le uniche due «leve» che possono spingere il popolo all'azione[248]. Così, se Robespierre in *Dantons Tod* utilizza con efficacia il fanatismo religioso, Büchner stesso, con il *Landbote*, tenta invece di far leva sugli interessi materiali del popolo per stimolarne la mobilitazione. Tale aspetto della attività rivoluzionaria di Büchner emerge non solo dall'analisi del volantino ma anche dalla lettura dei documenti storici relativi al *Landbote* e alla *Gesellschaft der Menschenrechte*. August Becker, ad esempio, nell'interrogatorio del primo settembre 1837, descrive lo spirito che anima il *Landbote* come segue:

> Die Tendenz der Flugschrift läßt sich hiernach vielleicht dahin aussprechen: sie hatte den Zweck, *die materiellen Interessen des Volkes* mit denen der Revolution zu vereinigen, als den einzigen möglichen Weg, die letztere zu bewerkstellen[249].

In effetti tutti i dati riscontrati nelle lettere trovano conferma anche negli interrogatori di August Becker, Theodor Sartorius e Gustav Clemm nonché nei rapporti di inchiesta relativi all'attività della *Gesellschaft der Menschrenrechte* a Gießen e a Darmstadt[250]. Da essi emergono la centralità del ruolo delle «classi popolari più basse»[251] per l'azione rivoluzionaria, la priorità degli interessi materiali del popolo prima ancora che dei diritti politici e civili[252], il radicalismo repubblicano[253] e la distanza che separa il pensiero e l'attività büchneriana dagli ideali degli altri liberali dell'epoca[254].

È dunque decisamente a ragione che G. Friedrich parla di uno strettissimo legame tra necessità primarie del corpo e azione politico-rivoluzionaria nell'opera büchneriana[255]. Non solo le testimonianze biografiche citate, ma anche l'analisi del *Landbote* e delle repliche dei «Bürger» fin qui condotta mostrano effettivamente come lo stimolo dell'azione politica rimanga per Büchner sempre ancorato al corpo, in particolare ai corpi

sofferenti dei «poveri»[256]. Non accettabile risulta invece l'interpretazione che G. Friedrich dà dell'immagine finale del *Landbote,* dove si fa riferimento al popolo tedesco come a un corpo pronto ad alzarsi per conquistarsi la libertà:

> Das deutsche Volk ist Ein Leib ihr seid ein Glied dieses Leibes. Es ist einerlei, wo die Scheinleiche zu zucken anfängt. Wann der Herr euch seine Zeichen gibt durch die Männer, durch welche er die Völker aus der Dienstbarkeit zur Freiheit führt, dann erhebet euch und der ganze Leib wird mit euch aufstehen[257].

Per G. Friedrich in questo passo non trova espressione solo la speranza di libertà, ma anche la visione utopica della «realizzazione dell'unità tra uomo e natura» («Verwircklichung der Einheit von Mensch und Natur»[258]) – visione che si manifesta nell'immagine del corpo liberato e «risuscitato» e che Friedrich attribuisce senza dubbio a Büchner. In realtà, dal confronto tra questo passo e alcune omelie di Weidig, in particolare la *Predigt vom gemeinen Nutzen* del 1819, si rileva che l'immagine con cui si conclude il *Landbote* non è da attribuire a Büchner bensì a Weidig: nella suddetta predica, che riguarda il passo della prima lettera ai Corinzi di San Paolo tutto incentrato sul «Leib» (Cor. 12,3-28), compaiono infatti esattamente le stesse espressioni («Ein Leib», «Glieder Eines Leibes») per indicare non solo un'armoniosa organizzazione dello Stato in cui ogni membro contribuisce e partecipa al bene generale ma anche l'utopia di una fratellanza fra i singoli popoli[259]; l'attribuzione a Weidig è inoltre suffragata dalle corrispondenze con altri testi di questo autore, quali ad esempio la *Einleitung zur Stiftungsurkunde der deutschen Gesellschaft zu Butzbach* del 1814 e la sua rielaborazione di *Paroles d'un croyant* di Lamennais (aprile 1834), compiuta nell'autunno del 1834, quindi dopo la stampa del *Landbote*, ma decisamente significativa per le corrispondenze lessicali con quest'ultimo[260]. L'unica frase che sembra effettivamente interrompere il *ductus* di Weidig e rimandare invece a Büchner è il riferimento al sussulto dell'apparente cadavere, in cui T.M. Mayer ipotizza un'aggiunta di Büchner compiuta la sera del 5 luglio 1834 quando egli si era recato da Weidig per prendere il manoscritto e portarlo a Offenbach per la stampa; a questa ipotesi Mayer aggiunge quella di un ulteriore intervento da parte di Büchner, ovvero la sostituzione del termine *auferstehen*, dalle chiare connotazioni religiose, con quello di *aufstehen*[261]. Al di là del fatto che queste due ipotesi, per quanto plausibili, non possano essere provate in assenza del manoscritto originale, l'attribuzione della chiusa di *Der Hessische Landbote* a Weidig risulta difficilmente contestabile, se si considerano il confronto con i testi di Weidig sopra citati e le sostanziali differenze stilistiche tra questa pare e quella di chiara attribuzione a Büchner.

Inoltre, il *pathos* mistico religioso che si ritrova alla fine del volantino non può in alcun modo essere attribuito a Büchner che invece, anche quando sfrutta espressioni bibliche, rimane sempre concentrato sull'ambito

politico. L'azione rivoluzionaria nasce dall'analisi di una reale condizione di sfruttamento dei corpi e rimane ancorata ad uno scopo che non è quello di ristabilire l'unione originaria tra uomo e natura, ma è sempre estremamente concreto e consiste in una liberazione dei singoli corpi da precise condizioni di sofferenza e vessazione – liberazione che, pur presentando aspetti sicuramente utopici, non esula mai dall'ambito concreto della realtà politico-sociale. Anche Büchner, nella prima parte del *Landbote*, parla di «Leib des Volkes» ma, come si vedrà qui di seguito, questa espressione non indica altro che l'insieme dei corpi degli individui che compongono il popolo. Se dunque di liberazione si può parlare essa ha sempre connotazioni talmente concrete che è decisamente difficile leggervi la tradizionale utopia di una rinnovata unione tra uomo e natura derivante in particolare dalla sensibilità romantica. A tale proposito, è opportuno soffermarsi brevemente sull'inizio del *pamphlet* poiché esso ha un'importanza centrale per l'analisi dell'immgine del «Leib des Volkes» sfruttata da Büchner nel *Landbote*:

> Im Großherzogthum Hessen sind 718,373 Einwohner, die geben an den Staat jährlich an 6,363,364 Gulden […]. Dies Geld ist der Blutzehnte, der von dem Leib des Volkes genommen wird. An 700,000 Menschen schwitzen, stöhnen und hungern dafür. Im Namen des Staates wird es erpreßt, die Presser berufen sich auf die Regierung und die Regierung sagt, das sei nötig die Ordnung im Staat zu erhalten. Was ist denn nun das für ein gewaltiges Ding: der Staat?[262]

L'esazione delle tasse viene definita come la «decima di sangue» che lo Stato preleva dal «corpo del popolo», con un'immagine di dissanguamento e parassitismo che è del tutto analoga a quella che si ritrova più avanti nel testo nonché nelle repliche dei «Cittadini» in *Dantons Tod*. La metafora lascia però subito il posto al senso letterale nella frase successiva, da cui emerge chiaramente che il «Leib des Volkes» non è da intendere in senso astratto e collettivo ma in modo prettamente concreto: esso indica un insieme di singoli individui («700,000 Menschen»), in particolare di *Leiber,* corpi che «sudano, gemono e soffrono la fame». Il brano, incentrandosi sul rapporto tra Stato e popolo, affronta esattamente la stessa questione della replica 23 di Camille analizzata in 2.2: anche lì si parla infatti di «Leib des Volkes» e di «Staat». La distanza tra i due passi risulta tuttavia evidente: la spinta al cambiamento e alla «riorganizzazione» politica non parte, per Camille, né da una considerazione della condizione reale dei singoli corpi che costituiscono l'insieme del popolo né dall'analisi dello Stato 'come esso è', ma dalla visione di come esso 'dovrebbe essere'. In *Der Hessische Landbote*, invece, l'azione politica si radica proprio nell'osservazione della realtà presente, in cui lo Stato non è che un meccanismo di oppressione e il popolo è costituito da corpi sofferenti e sfruttati. L'oppressione, infatti, non si manifesta tanto (o almeno non solo) nella mancanza di determinati diritti politici o civili, quanto soprattutto nella diretta vessazione fisica degli individui in nome di un «ordine» che in realtà giova solo ai «signori»:

> Seht nun, was man in dem Großherzogtum aus dem Staat gemacht hat; seht was es heißt: die Ordnung im Staate erhalten! 700,000 Menschen bezahlen dafür 6 Millionen, d. h. sie werden zu Ackergäulen und Pflugthieren gemacht, damit sie in Ordnung leben. In Ordnung Leben heißt hungern und geschunden werden[263].

Evidente è il parallelismo tra questo passo del *Landbote* e la lettera di Büchner alla famiglia dell'aprile 1833:

> Sind wir denn aber nicht in einem ewigen Gewaltzustand? Weil wir im Kerker geboren und großgezogen sind, merken wir nicht mehr, dass wir im Loch stecken mit angeschmiedeten Händen und Füßen und einem Knebel im Munde. Was nennt Ihr denn *gesetzlichen Zustand*? Ein *Gesetz,* das die große Masse der Staatsbürger zum fronenden Vieh macht, um die unnatürlichen Bedürfnisse einer unbedeutenden und verdorbenen Minderzahl zu befriedigen? Und dies Gesetz, unterstützt durch eine rohe Militärgewalt und durch die dumme Pfiffigkeit seiner Agenten, dies Gesetz ist eine *ewige*, *rohe Gewalt*, angetan dem Recht und der gesunden Vernunft, und ich werde mit *Mund* und *Hand* dagegen kämpfen[264].

L'ordine vigente si configura come «violento» per la maggior parte dei cittadini poiché ad essi non è garantito nemmeno il soddisfacimento dei «bisogni naturali», ovvero delle necessità primarie dei loro corpi che vengono invece sfruttati come bestie da soma per soddisfare i «bisogni innaturali» di una minoranza. È la presa di consapevolezza di questa situazione che muove all'azione politica, alla lotta «con le mani e la bocca» contro lo *status quo* e al rifiuto di qualsiasi compromesso con il potere (cfr. l'inizio della lettera sopra citata: «Wenn in unserer Zeit etwas helfen soll, so ist es Gewalt. Wir wissen, was wir von unseren Fürsten zu erwarten haben [...]»). Sicuramente l'ideale di Stato di cui si fa portatore Camille rappresenta l'opposto dello Stato descritto e attaccato nel *Landbote* e nella lettera citata, proprio perché esso risulta – nell'immagine del vestito trasparente – privo di meccanismi di sfruttamento e oppressione e volto a assecondare il «corpo del popolo» senza sottoporlo a vessazione e logoramento; tuttavia esso, pur esprimendo una visione utopica che implica anche la riabilitazione del corpo, risulta privo di effettivo potenziale trasformativo poiché la visione proiettata nel futuro non si radica in una presa di coscienza della realtà presente e delle reali condizioni dei corpi della maggior parte della popolazione.

L'analisi del *Landbote*, delle lettere di Büchner e degli altri documenti relativi alla sua attività rivoluzionaria e il confronto con le repliche dei «Bürger» in *Dantons Tod* non lasciano dunque dubbi sul fatto che il potenziale rivoluzionario, in questo dramma, non si colloca nella fazione dantonista bensì nel popolo, nei «Cittadini», poiché sono loro ad esperire e prendere coscienza di quella situazione di sfruttamento, di vessazione

dei corpi e di miseria da cui per Büchner può e deve prendere le mosse qualsiasi azione rivoluzionaria volta a sovvertire lo *status quo*. Proprio sulla base delle effettive corrispondenze testuali tra le repliche dei «Bürger» e il *Landbote*, alcuni interpreti hanno letto in questi ultimi i portavoce delle idee dell'autore[265]. Si tratta di un'interpretazione decisamente motivata poiché è indubbio che nelle parole di questi personaggi trovino espressione alcuni aspetti del pensiero politico büchneriano. Tuttavia, la caratterizzazione dei «Cittadini» e i rimandi alla *Bildlichkeit* del *Landbote* in *Dantons Tod* mostrano anche una certa ambivalenza e complessità da cui emerge che la posizione dei «Bürger», analogamente a quanto avviene per le due principali fazioni rivoluzionarie, viene allo stesso tempo rappresentata ma anche sottoposta a sguardo critico. Come si è visto nel corso dell'analisi, i rimandi al *Landbote* sono principalmente di due tipi: in parte si tratta di immagini di sfruttamento del tutto coincidenti con quelle del *Messaggero Assiano* – quali ad esempio quella del dissanguamento, dei calli, della fame o della prostituzione – in parte si tratta invece di immagini capovolte. Dove nel *Landbote* si denuncia il fatto che i signori «scuoiano» il popolo e si vestano delle sue pelli, in *Dantons Tod* i «Bürger» esprimono l'intento di scoiare gli oppressori per usare la loro pelle come pantaloni; se nel *Messaggero Assiano* si descrive la situazione di sfruttamento con l'immagine del sudore e delle lacrime dei contadini che diventano sale sul tavolo dei signori e lardo sui loro volti o quella dei calli usati per i nastri e del grasso per illuminare, nel dramma i «Cittadini» vogliono condire le loro minestre con il grasso dei ricchi e nutrire i propri figli con la «carne degli aristocratici».

I «Bürger», dunque, da un lato denunciano il fatto che l'azione politica rivoluzionaria non abbia avuto alcun effetto sulle proprie condizioni materiali, dall'altro invocano una totale eliminazione del nemico come se tale eliminazione potesse tradursi direttamente in un vantaggio materiale per i loro corpi (nutrimento, vestiti etc). G. Friedrich legge in queste repliche una difesa della vita nella sua concretezza materiale contro il processo di «simbolizzazione» cui essa è sottoposta nell'ambito della politica – ambito in cui i corpi assumono valenza meramente simbolica e le azioni politiche, in particolare l'eliminazione fisica degli avversari, non producono effetti concreti per gli individui ma rimangono di natura dimostrativa e risultano completamente separate dalla questione dei bisogni naturali dei corpi[266]. L'interpretazione di G. Friedrich tuttavia non tiene conto del fatto che le immagini usate dai «Bürger» ripropongono in parte la stesso processo di simbolizzazione del corpo sfruttato dai giacobini al potere: è vero che i «Cittadini» in alcuni punti denunciano il fatto che l'uccisione degli avversari abbia avuto un carattere meramente simbolico, ma è anche vero che essi, ricorrendo alle immagini di cannibalismo, invocano la morte di chi non condivide la loro situazione di miseria come se l'eliminazione di tutti quelli che «sanno leggere e scrivere» o che «non hanno buchi nei vestiti» potesse significare *direttamente* un miglioramento delle proprie condizioni materiali. Anche il popolo dunque, che pure è l'«unico elemento

rivoluzionario», corre costantemente il rischio di confondere il piano simbolico e quello concreto e quindi di ricorrere agli stessi sterili meccanismi di cui in realtà è vittima. I «Bürger» vengono facilmente strumentalizzati da Robespierre proprio perché non si rendono conto che ciò che propongono non è in fondo diverso da ciò che finora è stato fatto e non comporterebbe alcun miglioramento per le loro condizioni materiali.

Questo non significa che la rappresentazione del popolo sia del tutto negativa e che i «Bürger» vengano caratterizzati come una massa ottusa e troppo facilmente strumentalizzabile. Al contrario, ci sono vari momenti da cui emerge la capacità dei «Cittadini» di penetrare la natura dell'agire politico e quindi modificare il proprio atteggiamento sulla base della consapevolezza raggiunta: è questo il caso dell'episodio della lanterna in I/2 in cui essi lasciano fuggire il giovane che hanno catturato poiché si rendono conto della sterilità e della totale inutilità della sua uccisione, dal momento che essa avrebbe appunto valore unicamente simbolico ma non porterebbe miglioramenti alla loro situazione né farebbe diminuire la loro fame[267]. Significativa è anche la risposta del secondo cittadino alle parole di Simon in II/6 (repl. 350-351):

> Simon. Vorwärts Bürger, Ihr werdet Euch um das Vaterland verdient machen.
> 2. Bürger. Ich wollte das Vaterland machte sich um uns verdient; über all den Löchern, die wir in anderer Leute Körper machen, ist noch kein einziges in unseren Hosen zugegangen.

Di fronte al *pathos* di Simon, che propone quel sacrificio del singolo per la patria su cui si fonda l'ideologia di Robespierre, il «Secondo Cittadino» risponde affermando la necessità che sia la patria ad agire per il bene dei singoli cittadini e in particolare a garantire loro il soddisfacimento delle necessità primarie, e dichiara esplicitamente come tutte le azioni finora compiute in nome della patria, in particolare l'eliminazione dei nemici, non abbiano portato alcun miglioramento per i singoli membri del popolo. La stessa consapevolezza trova espressione in III/10 ed è stimolata dalle parole di Danton con cui si chiude la scena precedente (repl. 528): come si è accennato in apertura di 2.3, Danton smaschera qui la dissociazione tra l'azione politica dei robespierristi e le condizioni materiali del popolo – dissociazione che, si ricordi, stava anche alla base della passata attività rivoluzionaria di Danton stesso (cfr. repl. 438)[268] – e riesce in questo modo a convincere i «Cittadini» dell'inutilità delle stragi (repl. 528). Tuttavia, questa consapevolezza viene subito neutralizzata dalle parole del «Terzo Cittadino» (repl. 541) che presentano nuovamente quella sorta di confusione tra ambito simbolico-politico e interesse materiale-concreto lamentata dagli stessi «Bürger» all'inizio del dramma. Lo stesso avviene in IV/7, quando una donna si fa strada sulla piazza della Rivoluzione per mostrare ai bambini le esecuzioni e in questo modo placare la loro fame non materialmente con il pane, ma con lo spettacolo della ghigliottina

(repl. 635: «Ein Weib mit Kindern. Platz! Platz! Die Kinder schreien, sie haben Hunger. Ich muß sie zusehen machen, daß sie still sind. Platz!»). Così la «morte pubblica», in cui i corpi dei giustiziati assumono valenza meramente simbolica, viene celebrata dalle donne del popolo nella scena finale senza che esse si rendano conto che le esecuzioni non sono altro che un surrogato della mancata soluzione della *Magenfrage*.

La rappresentazione del popolo non è dunque univoca bensì ambivalente e complessa: sicuramente i «Bürger» sono i veri portatori del potenziale rivoluzionario, tuttavia l'azione drammatica mostra anche il costante rischio che questo potenziale venga strumentalizzato e che quindi l'azione rivoluzionaria si allontani dalla questione sociale. Se la trasformazione dei rapporti socio-economici vigenti può essere attuata solo dal «notwendige(n) Bedürfnis der großen Masse»[269], la massa non è però ancora pronta per realizzare questo potenziale – un giudizio, questo, che riguarda sicuramente il popolo parigino della Rivoluzione Francese, ma che si estende naturalmente anche alla situazione tedesca in cui Büchner si trova ad intervenire.

2.3.1 Il corpo sofferente di Woyzeck

Dall'analisi fin qui tracciata si rileva che il costante uso di immagini attinenti al campo semantico del corpo umano, sia in *Dantons Tod* che in *Der Hessische Landbote*, non trova una giustificazione di tipo meramente figurativo, ma corrisponde a quella centralità della questione sociale e in particolare delle condizioni del popolo che caratterizza il pensiero e l'attività politica di Büchner. La considerazione della situazione della massa, presupposto essenziale per l'azione rivoluzionaria, significa infatti per l'autore prima di tutto una presa di coscienza delle condizioni materiali degli individui che la compongono, ovvero della situazione di vessazione e logoramento dei loro corpi e dell'impossibilità di soddisfarne i bisogni primari. Sia nel dramma che nel volantino, è il corpo del singolo a portare i segni più evidenti di un sistema socio-economico oppressivo e ingiusto; è quindi nel corpo, cioè nella consapevolezza delle origini sociali della sofferenza fisica, che può e deve radicarsi un'azione rivoluzionaria 'di massa', ed è prima di tutto ad una liberazione dei corpi dalla situazione di vessazione e sfruttamento cui sono sottoposti che essa deve tendere.

La centralità assunta dal corpo del singolo, e in particolare dal corpo sofferente, nel pensiero politico büchneriano, si riflette anche nella caratterizzazione di Woyzeck. Non si intende qui entrare nel merito del complesso dibattito relativo alla possibilità di leggere questo dramma, rimasto incompiuto[270], in chiave politica[271], esistenziale[272], medico-filosofica[273], estetica[274]; né tanto meno si pretende di poter rendere conto di tutta la complessità con cui la problematica del corpo si articola in *Woyzeck* dove essa esula dall'ambito strettamente politico-sociale per estendersi a quello medico-psichiatrico, giuridico e etico (con particolare riguardo al rapporto tra corpo e libero arbitrio, malattia fisica e malattia mentale

e alla questione giuridica della *Zurechnungsfähigkeit*[275]). Conformemente all'ambito di indagine di questo capitolo ci si limiterà qui a mettere in evidenza solo un aspetto di questa problematica, quello appunto relativo al rapporto tra corpo e questione politico-sociale. Per quanto i più recenti studi sull'acceso dibattito giuridico e medico-psichiatrico relativo al c.d. «caso Woyzeck»[276], sviluppatosi tra il 1821 e il 1836, portino a leggere nel dramma la rappresentazione di un caso psichiatrico con cui l'autore si pone dalla parte delle correnti più liberali e progressiste della psichiatria coeva[277], la rielaborazione büchneriana dei testi ormai concordemente accettati come fonti del dramma mostra anche uno spiccato accento sulla questione sociale e politica che non trova preciso riscontro nel dibattito scientifico[278]. Con ciò non si vuole certo proporre una nuova interpretazione in chiave politica del dramma – lettura che sarebbe decisamente riduttiva e sicuramente ridondante, data la vasta quantità di simili interpretazioni nella letteratura critica – ma si vuole solo spostare l'attenzione sulla centralità data da Büchner alle condizioni materiali di miseria nella caratterizzazione di Woyzeck e soprattutto al fatto che, anche in questo dramma, la rappresentazione della sofferenza e della vessazione si concentra prima di tutto sul corpo.

Nei tre testi riportati nella *Marburger Ausgabe* come fonti del dramma, il referto del 1828 di Clarus relativo al caso Woyzeck[279], quello di Horn sul caso Schmolling[280] e la descrizione del «Meuchelmord» di Bopp[281], si tratta di tre delitti compiuti da uomini appartenenti alla classe più bassa. Tuttavia, solo nel caso di Schneider («Meuchelmord») si traccia una relazione tra povertà e crimine, dal momento che il colpevole uccide il proprio usuraio quando questi esige tutta la somma concessa in prestito. Nel rapporto di Horn si dice che Schmolling, per guadagnarsi da vivere, taglia tabacco, ma non si fa riferimento a particolari situazioni di miseria o sofferenza fisica. Diverso è il caso del testo di Clarus, dove si accenna ripetutamente alla povertà di Woyzeck, alla difficoltà di trovare lavoro e mantenersi e alla necessità di svolgere diversi mestieri[282]. Tuttavia, si tratta di un dato meramente informativo che non viene messo in relazione con i disturbi psichici; inoltre non viene fatto alcun accenno ad eventuali conseguenze di prostrazione fisica dovute all'indigenza o a particolari situazioni di sfruttamento. Anche nelle parti in cui si riportano direttamente le parole dell'imputato, Woyzeck non si lamenta della povertà né in fondo ne parla. Solo in un punto si accenna al fatto che egli venisse «vessato e molestato»[283] dagli ufficiali e che ciò lo avesse reso diffidente e pieno di rancore verso tutti gli esseri umani, ma si tratta di un aspetto che non viene approfondito né messo in relazione alla sua condizione di miseria. Completamente assente nelle fonti è inoltre qualsiasi riferimento alla necessità di Woyzeck di offrirsi come cavia umana per esperimenti medico-scientifici, un elemento che è invece fondamentale nel dramma büchneriano.

A differenza di quanto avviene nelle fonti, in *Woyzeck* e in particolare nella versione più tarda di tale dramma (H4), la condizione di miseria materiale del personaggio assume un'importanza centrale e, come si vedrà

nel corso dell'analisi, risulta sempre strettamente connessa alla sofferenza del corpo, ovvero viene rappresentata come situazione di vessazione fisica. Fondamentale a questo proposito è H4,4, una scena che non compare nelle versioni precedenti ed in cui invece la questione della povertà di Woyzeck risulta centrale. La scena si apre con Marie che si osserva in un pezzeto di specchio paragonandosi alle grandi «Madamen» e constatando che tutto ciò che lei possiede è solo il proprio corpo – una considerazione che si ritrova tra l'altro anche nelle parole di Woyzeck in H2,7[284]:

> Marie. […] Unsereins hat nur ein Eckchen in der Welt und ein Stückchen Spiegel und doch hab' ich einen so rothen Mund als die großen Madamen mit ihren Spiegeln von oben bis unten und ihren schönen Herrn, die ihnen die Händ' küssen; ich bin nur ein arm Weibsbild[285].

A proposito del personaggio femminile, è significativo notare brevemente che nelle fonti l'infedeltà delle donne di volta in volta coinvolte non viene mai motivata, mentre nel dramma büchneriano si delinea una stretta relazione tra la povertà di Marie e il fatto che si conceda al Tamburmaggiore. Sicuramente, come si vedrà anche in 3.2.2, la donna è colpita anche dal suo aspetto[286], tuttavia la scena H4,4, mostra chiaramente come il fascino del «Tambour Major» sia anche dovuto alla lusinga che doni materiali esercitano su chi, come Marie, vive in condizioni di estrema miseria. Questo aspetto emerge sia dal paragone con le «Madamen», nel passo appena citato, sia dal riferimento agli orecchini che Marie ha ricevuto in dono dal Tamburmaggiore. Sempre nella stessa scena, l'enfasi sulla povertà, che non compare nelle prime stesure del dramma[287], torna nelle parole di Woyzeck stesso:

> S'ist gut, Marie. – Was der Bub schläft. Greif' ihm unter's Aermchen der Stuhl drückt ihn. Die hellen Tropfen steh'n ihm auf der Stirn; Alles Arbeit unter der Sonn, sogar Schweiß im Schlaf. Wir arme Leut! Das ist wieder Geld Marie, die Löhnung und was von mein'm Hauptmann[288].

La vita del povero, così come è descritta da Woyzeck, è fatta solo di lavoro e di sfinimento fisico, e il sudore del bambino nel sonno viene interpretato come la continuazione della fatica anche nel momento del riposo; un'immagine analoga si ritrova anche in H4,5 dove Woyzeck afferma che i poveri si troverebbero a dover lavorare anche nell'al di là[289]. La scena H4,5 risulta particolarmente interessante anche perché essa si costruisce su una contrapposizione tra morale e natura che presenta complesse implicazioni attinenti sia all'ambito filosofico (cfr. 4.2) che a quello scientifico. Essa infatti, come è stato evidenziato da una parte della critica, presenta dirette allusioni a determinate tendenze idealistiche e moralistiche della medicina dell'epoca e alla particolare concezione dell'uomo come «essere morale»

(*moralisches Wesen*)[290] che le caratterizzavano e che Büchner sottopone ad una critica radicale tramite il riferimento alla «Natur»[291]. Non è possibile approfondire in questo ambito tale complessa rete di riferimenti e le sue conseguenze sul piano interpretativo, ciò che preme evidenziare è che la contrapposizione tra morale e natura risulta qui strettamente connessa a quella tra morale e povertà:

> Woyzeck. Wir arme Leut. Sehn Sie Herr Hauptmann, Geld, Geld. Wer kein Geld hat. Da setz einmal einer seinsgleichen auf die Moral in die Welt. Man hat auch sein Fleisch und Blut. Unsereins ist doch einmal unseelig in der und der anderen Welt, ich glaub' wenn wir in Himmel kämen, so müßten wir donnern helfen. […]
> Woyzeck. […] Sehn Sie wir gemeinen Leut, das hat keine Tugend, es kommt einem nur so die Natur, aber wenn ich ein Herr wär und hätt ein Hut und eine Uhr und en anglaise und könnt vornehm reden, ich wollt schon tugendhaft seyn. Es muß was Schöns seyn um die Tugend, Herr Hauptmann. Aber ich bin ein armer Kerl[292].

Il passo richiama in modo evidente le parole di Büchner riportate da August Becker a proposito dei contrasti con Weidig relativi al *Landbote* («[Büchner] sagte, es sei keine Kunst, ein ehrlicher Mann zu sein, wenn man täglich Suppe, Gemüse und Fleisch zu essen habe»[293]). Esso si ricollega dunque a quella priorità della questione dei bisogni materiali che caratterizza il pensiero e l'operato politico büchneriano e in base alla quale viene sottoposto a critica ogni sistema etico, ogni ideale politico o concezione filosofica che intenda prescindere dalla realtà materiale, fisica, dell'individuo. Non ha senso parlare di principi etici e di ideali o formulare giudizi di tipo morale, se prima non si risolve la questione sociale della povertà e del mancato soddisfacimento dei bisogni primari per la maggior parte degli individui.

Ora, ciò che qui preme sottolineare è che la miseria in cui Woyzeck vive si manifesta sempre come vessazione del corpo: egli viene infatti caratterizzato prima di tutto come corpo sofferente, e la sofferenza fisica deriva da un processo di oppressione e sfruttamento ad opera dei personaggi che hanno una posizione sociale superiore alla sua. Nella scena H2,7 – una scena non eliminata da Büchner e quindi probabilmente destinata a essere inserita anche nella versione finale – il «Capitano» si prende gioco di Woyzeck facendo riferimento al tradimento di Louisel (Marie) e il «Dottore» ne approfitta per esaminare le sue reazioni fisiche che sono di evidente sofferenza:

> Woyzeck. Herr Hauptmann, ich bin ein armer Teufel, – und hab sonst nichts – auf der Welt Herr Hauptmann, wenn Sie Spaß machen –
> Hauptmann. Spaß ich, daß dich Spaß, Kerl!
> Doctor. Den Puls Woyzeck, den Puls, klein, hart hüpfend, ungleich.
> Woyzeck. Herr Hauptmann, die Erd ist höllenheiß, mir eiskalt, eiskalt,

> die Hölle ist kalt, wollen wir wetten. / Unmöglich. Mensch! Mensch! unmöglich.
> Hauptmann. Kerl, will er erschossen, will ein Paar Kugeln vor den Kopf haben er ersticht mich mit seinen Augen [...]
> Doctor. Gesichtsmuskeln starr, gespannt, zuweilen hüpfend, Haltung aufgerichtet[294].

Il malessere fisico non è qui causato direttamente dalla povertà ma dal fatto che Woyzeck apprenda del tradimento della donna; tuttavia è evidente che il personaggio non può fare altro che subire i soprusi del «Capitano» e del «Dottore» poiché egli si trova in una posizione subalterna e il suo sostentamento dipende dal denaro che riceve da entrambi per i servizi forniti come barbiere e come cavia umana. Fondamentali in questo senso sono tutte le scene in cui compare il «Doctor», ovvero quelle in cui il corpo di Woyzeck diventa vera e propria cavia vivente per esperimenti scientifici. In H3,1, ad esempio, il «Dottore» mostra gli effetti della dieta da lui imposta a Woyzeck, una dieta disumana con conseguenze deleterie per l'organismo[295]: è significativo notare che si riprendono qui gli stessi sintomi già presenti nel referto di Clarus[296] (tremori, polso irregolare, annebbiamento della vista), ma essi vengono attribuiti alla particolare alimentazione cui Woyzeck è costretto a sottoporsi e non ad una malattia innata, sia essa di natura fisica o psichica. In questo modo Büchner traccia un nesso diretto tra esperimento scientifico ai danni del corpo e sofferenza fisica e psichica. È proprio in tale nesso che trova espressione anche lo strettissimo legame tra povertà e vessazione del corpo, dal momento che Woyzeck si offre come cavia proprio a causa dell'estrema miseria in cui vive.

Questo aspetto, che veniva accennato già in due scene di H1 e H2 (H1,10 e H2,6) poi eliminate da Büchner, viene ripreso e sviluppato anche in H4 e risulta di centrale importanza, soprattutto se si considera che è stato volutamente inserito dall'autore con un evidente allontanamento dalle fonti. Il controllo esercitato dal «Dottore» sul corpo di Woyzeck per fini scientifici arriva a tal punto che Woyzeck non solo è costretto a mangiare piselli per mesi, ma deve anche sempre raccogliere la propria urina per farla analizzare al «Dottore», e perde dunque anche il diritto di soddisfare i bisogni più elementari. Così alla sofferenza della dieta – che rappresenta una vera e propria violenza ai danni dell'organismo – si aggiunge quella che deriva dal dover controllare anche ogni più piccolo bisogno fisico. Woyzeck, tuttavia, non riesce ad esercitare questo controllo completamente e si oppone al «Dottore» appellandosi ai bisogni del proprio corpo, il quale viene così connotato come realtà imprescindibile (cfr. H4,8):

> Doctor. Ich hab's gesehen Woyzeck; er hat auf Straß gepißt [...] Woyzeck das ist schlecht, die Welt wird schlecht, sehr schlecht.
> Woyzeck. Aber Herr Doctor, wenn einem die Natur kommt.
> Doctor. Die Natur kommt, die Natur kommt! Die Natur! Hab' ich nicht nachgewiesen, daß der musculus constrictor vesicae dem Willen

> unterworfen ist? Die Natur! Woyzeck, der Mensch ist frei, in dem Menschen verklärt sich die Individualität zur Freiheit. […] Woyzeck muß er nicht wieder pissen? geh' er einmal hinein und probir er's.
> Woyzeck. Ich kann nit Herr Doctor[297].

Se dunque da un lato è il corpo a portare i segni dello sfruttamento, dall'altro è sempre esso ad opporsi ai processi di controllo e oppressione operati dall'esterno: siamo qui di fronte nuovamente a quella contrapposizione tra corporeità e autorità già rilevata nelle repliche dei «Bürger» in *Dantons Tod* e nel *Landbote*. Il passo citato rimanda inoltre esplicitamente al dialogo tra Woyzeck e il «Capitano» in H4,5 riportato più sopra e basato sull'opposizione tra natura e morale. Il «Dottore» qui, come lì il «Capitano», è portatore di una visione idealizzata dell'uomo, secondo cui ogni essere umano è completamente libero ed è quindi capace di sottoporre il corpo e ogni suo bisogno o istinto ad un totale controllo razionale. Woyzeck, invece, si richiama all'impossibilità di contrastare la natura, ovvero di reprimere le necessità e le pulsioni del corpo. Egli reclama il diritto di soddisfare tali necessità ed esprime tutta la sofferenza che deriva da un mancato appagamento. I successivi sviluppi drammatici e soprattutto la progressiva degenerazione psichica che in Woyzeck si accompagna a quella fisica, mostrano infine chiaramente come il corpo non si costituisca solo come realtà imprescindibile che si oppone ad ogni meccanismo di totale controllo, ma anche come ultimo recesso della soggettività e dell'identità: la caratterizzazione di Woyzeck e la strettissima relazione tra sofferenza fisica e disturbo mentale rivelano infatti come ogni sistema economico fondato sulla vessazione dei corpi della maggior parte degli individui, e ogni sistema di pensiero basato sulla repressione e l'oppressione del corpo significhino necessariamente la vessazione e infine l'annientamento dell'individuo stesso.

Sicuramente, come è stato ampliamente evidenziato nell'ambito della letteratura critica[298] e si vedrà anche in 2.3.1 e 3.2.2, le scene del «Dottore» mostrano allusioni ironico satiriche a certe tendenze della medicina dell'epoca e a determinati esponenti del mondo accademico coevo[299] e possono quindi essere interpretate come una vera e propria critica ad alcuni aspetti della scienza medica del tempo. Tuttavia la rilevanza della problematica sociale è decisamente innegabile, dal momento che sono le condizioni di estrema miseria e la necessità di nutrire se stesso e la famiglia a spingere Woyzeck a fungere da cavia e quindi ad *utilizzare* il proprio corpo per procurarsi da vivere sottoponendolo allo sfruttamento del «Doctor». Il personaggio che a causa della povertà è costretto a farsi cavia umana può essere considerato una incarnazione di quella metafora della bestia da soma che sta alla base del *Landbote* e che indica una situazione di vessazione che interessa in primo luogo i corpi. Il corpo sofferente di Woyzeck, pur servendo nell'economia drammatica ad una critica di tipo non solo sociale ma anche attinente agli ambiti della scienza, della filosofia e dell'etica, rappresenta in fondo uno dei tanti *Leiber* di cui si costitu-

isce la massa. esso va dunque ad aggiungersi ai contadini del *Landbote* e di *Leonce und Lena*, come pure ai «Bürger» e alle «povere prostitute» di *Dantons Tod*, che non solo non possono soddisfare i propri bisogni primari ma sono anche costretti a «lavorare con tutte le membra» e quindi esperiscono una situazione di totale sofferenza e abbrutimento nel sistema socio-economico vigente.

Anche dove risultano evidenti i rimandi critici o satirici a determinate tendenze della scienza dell'epoca, la problematica sociale non passa dunque mai in secondo piano bensì mantiene un'importanza centrale e si esprime sempre tramite una costante attenzione al corpo, ai suoi bisogni e alla sua sofferenza.

2.3.2 Il 'corpo inanimato' (marionetta, burattino, automa) e il 'corpo vivente': brevi cenni sul rapporto tra Leib *e* Politik *in* Leonce und Lena

Il fondamentale legame tra corpo e politica riscontrato in *Der Hessische Landbote* e *Dantons Tod* viene significativamente sviluppato anche in *Leonce und Lena*.

A proposito della tematica politica occorre precisare che la commedia büchneriana presenta una tale complessità ed una tale ricchezza di motivi da rendere decisamente riduttiva un'interpretazione che si concentri solo sui significati politici[300]; proprio tale considerazione ha portato molti a studiosi[301] a rifiutare completamente ogni lettura in senso politico di questo dramma. Tuttavia le evidenti allusioni al Granducato di Hessen-Darmstadt[302] e le corrispondenze di certi brani di *Leonce und Lena* con alcuni passi del *Landbote,* nonché i tratti satirici della rappresentazione della corte, non lasciano dubbi sul fatto che l'opera rappresenti anche una critica impietosa alla *Kleinstaaterei* tedesca e soprattutto al potere assolutistico dei principi[303]. L'analisi che segue intende concentrarsi proprio sulle modalità con cui la tematica politica si articola nella commedia ed in particolare mostrare come il principale veicolo della critica alle corti tedesche sia rappresentato dalla contrapposizione tra l'immagine del corpo *finto*, inanimato (i.e. quello ridotto a automa nella rarefatta vita di corte) e quella del corpo *vero*, vivente (in particolare il corpo dei contadini nelle ultime due scene del dramma).

La metafora della marionetta – come del resto quella dell'automa che ne rappresenta una significativa variante – costituisce forse uno dei topoi più studiati nell'ambito della letteratura critica büchneriana. Non è possibile in questo ambito ripercorrere le diverse letture fornite della critica, per cui si rimanda allo stato dell'arte tracciato da Drux nel suo testo interamente dedicato a questo complesso metaforico in E.T.A. Hoffmann e Georg Büchner[304]. In genere nella letteratura secondaria si rileva una spiccata tendenza a leggere nell'immagine della marionetta l'espressione di un profondo fatalismo secondo cui l'uomo non è che un burattino guidato da forze sconosciute, completamente determinato dagli eventi esterni e incapace di azione autonoma[305]. Per quanto riguarda l'ambito della politica,

tali letture ricollegano il topos della marionetta alla rinuncia all'azione politica che deriverebbe appunto dal pessimismo e dal fatalismo della visione büchneriana dell'uomo e della Storia. Si tratta effettivamente di un aspetto che trova espressione in *Dantons Tod* nella repl. 339 in cui Danton descrive gli uomini come burattini manovrati da forze sconosciute; tuttavia esso, come si mostrerà qui di seguito, non ha particolare rilevanza in *Leonce und Lena,* dove è invece un'altra caratteristica della marionetta ad assumere un' importanza centrale: la mancanza di vita. Il corpo della marionetta, infatti, non è solo un corpo schiavo, perché sottomesso al burattinaio, ma è prima di tutto un *corpo finto*, fatto di legno e dunque totalmente privo di bisogni, pulsioni, spontaneità. Proprio tali caratteristiche diventano centrali nei riferimenti più o meno espliciti al topos della marionetta in *Leonce und Lena* ed infatti nella chiusa del dramma la marionetta lascia il posto all'automa, altro corpo inanimato che non è guidato da nessuno ma agisce in base ad un meccanismo interno e non presuppone alcun tipo di intervento superiore[306]. L'analisi di questo aspetto, e in particolare della contrapposizione tra corpo inanimato e *Leib,* corpo vivente fatto di «carne e sangue», conduce ad una interpretazione sostanzialmente nuova del complesso semantico della marionetta (e dell'automa) – interpretazione che riguarda sempre l'ambito politico ma si discosta dalle tradizionali letture in senso fatalistico e pessimistico del periodo büchneriano.

Anche nel già citato studio di Drux si fa riferimento alla valenza politica della metafora della marionetta, che viene definita una vera e propria «Kampfmetapher»[307] sia per quel che concerne l'ambito estetico – Drux si riferisce qui in particolare ai *Kunstgespräche* in *Lenz* e *Dantons Tod* – sia con riguardo all'ambito politico, in *Leonce und Lena* appunto. Ma lo studio di Drux esamina quasi esclusivamente l'assimilazione tra *Mensch* e *Marionette*, e in particolare il suo strettissimo legame con il tema della noia (*Langeweile*), mentre trascura la contrapposizione tra uomo «in carne ed ossa» e marionetta/automa che è invece centrale nell'opera di Büchner non solo nell'ambito estetico (un aspetto evidenziato anche da Drux) ma anche in quello politico.

Il re Peter e gli altri personaggi della corte appaiono come veri e propri burattini[308] non tanto perché governati da forze superiori o perché impotenti pedine nelle mani del fato, quanto perché i loro corpi hanno perso ogni spontaneità e sono diventati rigidi e controllati come quelli degli automi. È questa la conseguenza della vita di corte, governata da un rigido e sclerotizzato sistema di rituali fissi e di vuote convenzioni, in cui ogni moto spontaneo del corpo e del sentimento viene completamente represso in funzione dell'ordine e del decoro (si veda l'ossessione del re Peter per la «simmetria»). I personaggi si muovono in una dimensione artefatta e vacua, dove alla spontaneità dell'azione e alla vita dei corpi si sostituiscono o le regole di comportamento, per il re e i funzionari, oppure la dimensione linguistica e letteraria, come avviene nella caratterizzazione di Leonce. Quest'ultimo aspetto emerge non solo dai ripetuti monologhi del principe incentrati sul tema della noia e della vacuità dell'esistenza, ma anche

dal suo scambio con Rosetta in I/3, dove egli preferisce al corpo materiale della donna l'immagine letteraria dell'amore morente[309]. Sono moltissimi i punti in cui la dimensione linguistica, la *Sprache*, prende decisamente il sopravvento su quella fisica, materiale, dei corpi. Il principe e gli altri membri della corte non sembrano fatti di «carne e sangue», ma risultano dei meri «giochi di parole», secondo l'immagine usata da Leonce in I/3:

> Leonce. Mensch, du bist nichts als ein schlechtes Wortspiel. Du hast weder Vater noch Mutter, sondern die fünf Vokale haben dich miteinander erzeugt.
> Valerio. Und sie Prinz, ein Buch ohne Buchstaben, mit nichts als Gedankenstrichen[310].

La natura artefatta e meccanica della vita a corte, in più punti verbalizzata dai personaggi stessi[311], si riflette sia nell'azione drammatica, che risulta estremamente semplificata e meccanica[312], sia nelle indicazioni di regia relative ai gesti degli attori: *Leonce und Lena* è infatti sicuramente il dramma büchneriano in cui è presente il maggior numero di didascalie ed esse sono estremamente dettagliate, soprattutto nelle scene ambientate a corte, quasi ad indicare che l'attore stesso debba farsi marionetta nelle mani del regista[313]. Non solo le azioni e i dialoghi ma anche i più piccoli gesti[314] sono privi di spontaneità e naturalezza, cosicché i corpi risultano talmente controllati da sembrare finti. Tali aspetti si rilevano già nella prima scena del dramma, ma sono ancora più evidenti nella seconda, quella in cui compare per la prima volta il re Peter:

> Peter. (*Freudig*) Ja, das ist's, das ist's. – Ich wollte mich an mein Volk erinnern! Kommen Sie meine Herren! Gehen Sie symmetrisch. Ist es nicht sehr heiß? Nehmen Sie doch auch Ihre Schnupftücher und wischen Sie sich das Gesicht. Ich bin immer in Verlegenheit, wenn ich öffentlich sprechen soll. (*Alle ab*)
> (*König Peter. Der Staatsrath*).
> Peter. Meine Lieben und Getreuen, ich wollte Euch hiermit kund und zu wissen thun, kund und zu wissen thun – denn entweder verheiratet sich mein Sohn, oder nicht (*legt die Finger an die Nase*), entweder, oder – Ihr versteht mich doch? Ein drittes gibt es nicht. Der Mensch muß denken. (*Steht eine Zeit lang sinnend*) Wenn ich so laut rede, so weiß ich nicht wer es eigentlich ist, ich oder ein anderer, das ängstigt mich. (*Nach langem Besinnen*). Ich bin ich – Was halten Sie davon, Präsident?
> Präsident. (*Gravitätisch langsam*). Eure Majestät, vielleicht ist es so, vielleicht ist es aber auch nicht so[315].

Il dialogo citato e la gestualità indicata nelle didascalie mostrano chiaramente la natura vuota e rigida della vita a corte e la vacuità del personaggio del re che, significativamente, ha bisogno di farsi un nodo al fazzoletto per ricordarsi di pensare al suo popolo e vuole che tutti a corte si muovano «simmetricamente». La satira politica è evidente, per quanto essa si risolva

in una ironia leggera ai limiti della comicità. Sicuramente, infatti, le parole del re presentano richiami al razionalismo cartesiano e precisi rimandi letterari[316], ma è innegabile che esse diano espressione anche ad una divertita critica alla figura del re e al sistema monarchico in genere[317].

Al di là degli effettivi rimandi alla corte di Darmstadt evidenziati nella *Marburger Ausgabe*[318], il brano sopra citato mostra un'interessante variante del *topos* della marionetta, quella dell'uomo ridotto a vestito o meglio, l'uomo che *diventa* la propria uniforme: i funzionari di corte vengono descritti come vestiti privi di corpi, uomini ridotti al loro ruolo esteriore e privi di identità e vitalità. L'immagine richiama tra l'altro la scena I/2 che vede il re intento a vestirsi: qui infatti categorie filosofiche ed etiche si confondono significativamente con i diversi capi di vestiario[319] (cfr. anche 4.3.1).

È soprattutto nel terzo atto che il *topos* della marionetta come *corpo finto* trova il suo più compiuto sviluppo. Il re ci viene qui mostrato come il burattino di se stesso, che decide di essere felice per rimanere fedele alla propria parola[320] ed assume dunque un comportamento completamente artefatto e ridicolo:

> Peter. Aber, Standrath, habe ich nicht den Beschluß gefaßt, daß meine königliche Majestät sich an diesem Tag freuen und daß an ihm die Hochzeit gefeiert werden sollte? War das nicht unser festester Entschluß?
> Präsident. Ja, Eure Majestät, so ist es protokollirt und aufgezeichnet […]
> König Peter. Habe ich nicht mein königliches Wort gegeben? Ja, ich werde meinen Beschluß sogleich ins Werk setzen, ich werde mich freuen. (*Er reibt sich die Hände*). O ich bin außerordentlich froh![321]

La corte viene ironicamente descritta come il mondo in cui ogni autenticità è del tutto eliminata, il luogo in cui anche i sentimenti sono a comando e derivano dal rispetto di un rigido codice di convenzioni secondo cui tutti i servitori devono condividere lo stato d'animo del re, per quanto sempre in modo misurato e nei limiti del decoro:

> Peter. Und ich hatte beschlossen mich so zu freuen, grade mit dem Glockenschlag zwölf wollte ich anfangen und wollte mich freuen volle zwölf Stunden – ich werde ganz melancholisch.
> Präsident. Alle Unterthanen werden aufgefordert die Gefühle Ihrer Majestät zu theilen.
> Ceremonienmeister. Denjenigen, welche kein Schnupftuch bei sich haben, ist das Weinen jedoch Anstands halber untersagt[322].

Il passo citato ci mostra un mondo di completa finzione in cui sia i sentimenti e sia i corpi (si veda il riferimento alle lacrime) – cioè gli aspetti della vita umana che potrebbero sfuggire al controllo e turbare la vita di corte – devono essere necessariamente neutralizzati. Si tratta dunque di un mondo

effettivamente abitato da burattini e automi. Questo aspetto, che costituisce la caratteristica essenziale delle vita di corte, viene svelato apertamente da Valerio nella stessa scena[323], nel passo in cui questi presenta i due automi, o meglio presenta Leonce e Lena travestiti da automi. Valerio, infatti, descrivendo gli automi, non fa che offrire una descrizione di tutti quelli che abitano a corte e che sono ingabbiati in un sistema di norme rigide e superficiali («Sie sind sehr moralisch, denn sie stehen auf den Glockenschlag auf, essen auf den Glockenschlag zu Mittag, und gehen auf den Glockenschlag zu Bett»), dove anche i sentimenti diventano stereotipati e omologati («sie sind jetzt in einem interessanten Stadium, der Mechanismus der Liebe fängt an sich zu äußern, der Herr hat der Dame schon einigemal den Schawl getragen, die Dame hat schon einigemal die Augen verdreht und gen Himmel geblickt»), dove ogni pulsione e spontaneità dei corpi viene repressa sulla base di un sistema morale fondato su una totale tabuizzazione dell'eros e del piacere («Sie haben ein feines sittliches Gefühl, denn die Dame hat gar kein Wort für den Begriff Beinkleider, und dem Herrn ist es rein unmöglich, hinter einem Frauenzimmer eine Treppe hinauf oder vor ihm hinunterzugehen»); un mondo, infine, in cui la morale e la religione si riducono rispettivamente a convenzioni di comportamento e vuota ripetizione di frasi fatte («Beide haben schon mehrmals geflüstert: Glaube, Liebe, Hoffnung!»).

Sicuramente, come si vedrà più approfonditamente anche in 4.5, il brano contiene un complesso intreccio di riferimenti filosofici e letterari nonché allusioni alla cultura borghese dell'epoca e si presenta quindi come un'ironica critica indirizzata a molteplici destinatari; tuttavia è anche innegabile che il primo e più diretto riferimento sia proprio rivolto alla corte del re Peter, in cui la morale si confonde con i polsini, i sentimenti non sono moti spontanei dell'animo ma sono artefatti sia nella loro origine che nella loro manifestazione esteriore e i corpi vengono repressi fino a perdere ogni vitalità. Infatti il re Peter è ben contento di festeggiare anche solo un matrimonio «in effigie» pur di non turbare l'ordine prestabilito. Tramite il ricorso al topos della marionetta e dell'automa si svelano così l'inutilità e l'ottusità del mondo di corte e dunque implicitamente di tutto quel sistema di governo. La satira politica, pur non rappresentando l'unico aspetto connesso a tale topos, è dunque evidente. Essa emerge del resto anche dalle parole conclusive di Leonce in cui l'ascesa al trono si traduce nell'ereditare una borsa piena di «burattini e giocattoli»:

> Leonce. […] Nun Lena, siehst Du jetzt, wie wir die Taschen voll haben, voll Puppen und Spielzeug? […] Oder wollen wir ihnen Fräcke anziehen, und sie infusorische Politik und Diplomatie treiben lassen und uns mit dem Mikroskop daneben setzen[324].

L'uso satirico del topos della marionetta per attaccare i regnanti si ritrova del resto anche in *Der Hessische Landbote*, nella parte attribuita a Büchner, dove si ricorre all'immagine della «Drahtpuppe» per indicare il mondo della corte e i suoi vincoli:

> Könnte aber auch ein ehrlicher Mann jetzo Minister sein oder bleiben, so wäre er, wie die Sachen stehen in Deutschland, nur eine Drahtpuppe, an der die fürstliche Puppe zieht und an dem fürstlichen Popanz zieht wieder ein Kammerdiener oder ein Kutscher oder seine Frau und ihr Günstling, oder sein Halbbruder – oder alle zusammen[325].

Come nel *Landbote* al mondo di corte, falso e teatrale (si veda il riferimento ai festeggiamenti di Darmstadt) si oppongono i corpi dei contadini, che invece sono fatti di carne, lacrime, sudore, calli (cfr. 2.3), così in *Leonce und Lena* la satira rivolta verso la corte feudale si articola sulla contrapposizione tra gli automi di corte e i corpi materiali e sofferenti dei contadini. Essi compaiono nella penultima e nell'ultima scena del dramma, dove vengono sfruttati per la cerimonia del matrimonio e devono reggere rami di abete al passaggio del corteo nuziale. La loro funzione meramente decorativa presuppone ovviamente che siano vestiti a festa, abbiano un aspetto ben nutrito e si attengano a precise regole di comportamento che, analogamente a quanto avviene a corte, prevedono la finzione di determinati sentimenti e la completa repressione anche dei più piccoli bisogni dei corpi:

> Landrath. Gebt Acht, Leute, im Programm steht: sämmtliche Unterthanen werden von freien Stücken reinlich gekleidet, wohlgenährt, und mit zufriedenen Gesichtern sich längs der Landstraße aufstellen. Macht uns keine Schande!
> Schulmeister. Seyd standhaft! Krazt Euch nicht hinter den Ohren und schnäuzt Euch die Nasen nicht mit den Fingern, so lang das hohe Paar vorbeifährt und zeigt die gehörige Rührung, oder es werden rührende Mittel gebraucht werden. Erkennt was man für Euch thut, man hat Euch grade so gestellt, daß der Wind von der Küche über Euch geht und ihr auch einmal in Eurem Leben einen Braten riecht. Könnt Ihr noch Eure Lection? He! Vi!
> Bauern. Vi! […]
> Schulmeister. […] Wir geben aber auch heut Abend einen transparenten Ball mittelst der Löcher in unseren Jacken und Hosen, und schlagen mit unseren Fäusten Cocarden an die Köpfe[326].

Le parole del maestro, incaricato di insegnare ai contadini la parte da recitare, svelano la distanza tra l'immagine superficiale che il prefetto vuole creare, quella di un popolo pulito, vestito di nuovo e ben nutrito, e la realtà dei contadini che sono invece così poveri da avere vestiti bucati e per cui anche solo l'odore dell'arrosto rappresenta un lusso[327]. Alle regole di comportamento del prefetto, che mirano a celare la vera realtà dei corpi e a rendere anche i contadini delle marionette, lo «Schulmeister» oppone le loro condizioni materiali di miseria e privazione. Lo stesso procedimento si rileva anche all'inizio di scena, quando il prefetto si informa sui contadini che sono già da tempo immobili in attesa del corteo e il maestro risponde facendo riferimento alla loro sofferenza fisica:

> Landsrath. Lieber Herr Schulmeister, wie halten sich Eure Leute?"
> Schulmeister. Sie halten sich so gut in ihren Leiden, daß sie sich schon seit geraumer Zeit an einander halten. Sie gießen brav Spiritus an sich, sonst könnten sie sich in der Hitze unmöglich so lange halten. Courage, Ihr Leute! Streckt Eure Tannenzweige grad vor Euch hin, daß man meint Ihr wärt ein Tannenwald und Eure Nasen die Erdbeeren und Eure Dreimaster die Hörner vom Wildpret und Eure hirschledernen Hosen der Mondschein darin, und merkt's Euch, der Hinterste läuft immer vor den Vordersten, daß es aussieht als wärt Ihr ins Quadrat erhoben […][328].

È necessario soffermarsi più attentamente su alcuni aspetti lessicali di questo brano poiché essi sono decisamente significativi ai fini di questa analisi. Il prefetto usa l'espressione «sich halten» che significa letteralmente «rimanere fresco», «non andare a male» (*frisch bleiben, nicht verderben*)[329] e viene comunemente riferita a generi alimentari o fiori recisi: in questo modo le sue parole non solo rendono esplicito lo sfruttamento dei contadini come oggetti nel cerimoniale di corte, ma tradiscono anche il fatto che i contadini sono effettivamente corpi *vivi* e non fatti di legno come burattini bensì di 'materia organica'. Ed infatti lo «Schulmeister», richiamandosi al verbo usato dal prefetto, si riferisce allo «Spiritus» per indicare non tanto la consumazione di una bevanda alcolica, quanto l'utilizzo dell'alcol per la conservazione di alimenti o preparati anatomici[330], smascherando così come i corpi dei contadini vengano trattati come veri e propri «preparati viventi»[331], affinché adempiano alla loro funzione decorativa nell'ambito del cerimoniale. L'apertura della scena successiva mostra però come i corpi *veri*, viventi, analogamente a quanto rilevato in *Woyzeck*, si ribellino a questo utilizzo e non si lascino controllare del tutto:

> Ceremonienmeister. Es ist ein Jammer. Alles geht zu Grund. […] Den Bauern wachsen die Nägel und der Bart wieder. Den Soldaten gehen die Locken auf. Von den zwölf Unschuldigen ist Keine, die nicht das horizontale Verhalten dem senkerecht vorzöge. […] Die Herrn Offiziere kommen um all ihre Haltung. (*Zu einem Diener*) Sage doch dem Herrn Candidaten, er möge seine Buben einmal das Wasser abschlagen lassen. – Der arme Herr Hofprediger! Sein Frack läßt den Schweif ganz melancholisch hängen. Ich glaube er hat Ideale und verwandelt alle Kammerherrn in Kammerstühle. Er ist müde vom Stehen.
> Zweiter Bedienter. Alles Fleisch verdirbt vom Stehen[332].

Ai contadini crescono la barba e le unghie, i servitori che, al contrario delle nobildonne, non hanno il permesso di sedersi, diventano stanchi poiché «tutta la carne si sciupa a stare in piedi»; insomma le parole del «Ceremonienmeister», che vede tutto l'ordine della cerimonia andare in rovina, svelano come i corpi *veri*, vivi, con i loro bisogni e le loro debolezze, sfuggano al controllo e non si lascino *imbalsamare*. Esattamente

come in *Woyzeck*, il corpo si costituisce dunque come realtà imprescindibile nella propria fisicità.

Si delinea così nuovamente quella contrapposizione tra corpo e autorità riscontrata nelle altre opere fin qui esaminate. Il corpo materiale diventa il perno intorno al quale ruota una critica che ha ad oggetto non solo ogni sistema di convenzioni basato sulla repressione della realtà fisica umana ma anche il mondo artefatto della corte che reprime i corpi di chi ne fa parte fino a renderli automi e opprime quelli degli individui che costituiscono il popolo sfruttandoli e sfinendoli come «bestia da soma». In questo senso l'immagine dell'automa veicola anche un attacco di natura politica allo *status quo* e ed è dunque da ricollegarsi a quella centralità del corpo e dei suoi «Primärbedürfnisse» che sta alla base del pensiero poetico büchneriano.

2.4 Leib *vs* Sprache*: il corpo nei procedimenti metaforici del linguaggio politico in* Dantons Tod

In 2.3 si è visto che le immagini e le metafore attinenti all'ambito semantico del corpo umano nelle repliche dei «Bürger» in *Dantons Tod* e nel *Landbote*, sono caratterizzate da un particolare procedimento metaforico in cui la distinzione tra piano figurato e letterale sembra perdersi e il senso letterale non risulta subordinato al significato, ma rimane attivo in tutta la sua concretezza e fisicità, appunto nella sua corporeità. La realtà materiale sembra in questi casi talmente potente da non poter essere ridotta a mero strumento retorico: la sua carica espressiva non si esaurisce nella funzione figurativa, ma scaturisce proprio dal senso letterale, concreto.

Si vedrà ora come si articoli il rapporto tra linguaggio verbale (*Sprache*) e *Leib* nella retorica politica e nelle modalità espressive dei dantonisti e dei robespierristi. La problematica della lingua in *Dantons Tod* è già stata variamente trattata in letteratura con particolare riguardo alla «tecnica della citazione»[333], alla teatralità e, più recentemente, al *pathos* retorico[334] che caratterizza il linguaggio dei capi rivoluzionari. Tuttavia, se si eccettua il già citato saggio di G. Friedrich sui «Körperbilder» nel *Landbote,* il rapporto tra corpo e linguaggio verbale in *Dantons Tod* è stato decisamente trascurato e merita dunque un breve approfondimento.

Nella rappresentazione del conflitto politico in questo dramma si delinea una vera e propria contrapposizione tra *Leib* e *Sprache*: il linguaggio usato dai personaggi maschili nell'ambito della sfera politica, infatti, rivela in genere un carattere spiccatamente autoreferenziale e autorappresentativo e, ruotando intorno a topoi convenzionali o vere e proprie pose retoriche, perde la sua funzione comunicativa e soprattutto perde il proprio rapporto con la realtà dei corpi, anzi diventa per essi letteralmente letale. Tale aspetto del linguaggio politico viene smascherato in alcuni punti del dramma dai personaggi stessi ed è significativo osservare che questo smascheramento si realizza sempre tramite il riferimento al corpo e alle conseguenze che certi usi del linguaggio verbale hanno per i corpi dei singoli.

Come si mostrerà qui di seguito, tale ricorso all'ambito della corporeità si attua spesso in immagini in cui il piano metaforico e quello letterale coesistono e quest'ultimo porta ad una relativizzazione di quello figurato e dunque delle modalità linguistiche che lo veicolano.

In alcuni punti del dramma questo procedimento diventa così esplicito da assumere un carattere quasi metateatrale. Fondamentale in questo senso è il passo di III/3 in cui i dantonisti entrano nelle prigioni del Luxemburg. Alle parole di Lacroix, che si stupisce del numero dei prigionieri e della loro condizione (repl. 423: «Lacroix. Wie, so viel Unglückliche, und in einem so elenden Zustand?»), Mercier risponde (repl 425):

> Nicht wahr, Lacroix? Die Gleichheit schwingt ihre Sichel über allen Häuptern, die Lava der Revolution fließt, die Guillotine republicanisirt! Da klatschen die Galerien und die Römer reiben sich die Hände, aber hören sie nicht, daß jedes dieser Worte das Röcheln eines Opfers ist. Geht einmal Euren Phrasen nach, bis zu dem Punkt wo sie verkörpert werden.
> Blickt Euch um, das Alles habt Ihr gesprochen, es ist eine mimische Uebersetzung Eurer Worte. Dieße Elenden, ihre Henker und die Guillotine sine Eure lebendig gewordnen Reden. Ihr bautet Eure Systeme, wie Bajazet seine Pyramiden, aus Menschenköpfen.

Prima di analizzare la replica appena citata è opportuno prendere brevemente in esame il passo di Thiers a cui Büchner si richiama, poiché il confronto con la fonte permette di chiarire la natura e le conseguenze della rielaborazione büchneriana. Nell'opera di Thiers si fa riferimento allo stupore di Lacroix di fronte al numero e allo stato miserevole dei prigionieri della *Conciergerie* ma è completamente assente la figura di Mercier. Lo sguardo stupito di Lacroix trova solo una laconica risposta da parte di uno dei presenti e dà adito alla riflessione moralistica del cronista:

> Lacroix parut étonné en voyant dans les cachots le nombre et le malheureux état des prisonniers. «Quoi! lui dit-on, des charrettes chargées de victimes ne vous avaient pas appris ce qui se passait dans Paris!» L'étonnement de Lacroix était sincère, et c'est une leçon pour les hommes qui, poursuivant un but politique, ne se figurent pas assez les souffrances individuelles des victimes, et semblent ne pas y croire parce qu'ils ne les voient pas[335].

La risposta del prigioniero viene effettivamente ripresa nella replica che precede quella di Mercier (repl. 424: «Der Gefangene. Haben Ihnen die Guillotinenkarren nie gesagt, daß Paris eine Schlachtbank sey?»), ma è evidente che questo breve aneddoto relativo all'incarcerazione dei dantonisti assume nel dramma una rilevanza ben maggiore e che quella digressione moralistica del narratore dell'*Histoire* viene radicalmente trasformata, nelle parole di Mercier, in una esplicita riflessione sul rapporto tra *Sprache* e *Leib*.

Le uniche frasi della replica che si ritrovano effettivamente nelle fonti sono le prime, quelle cioè che il personaggio stesso usa come citazione del linguaggio rivoluzionario: frasi come «die Guillotine republicanisirt» o «Die Gleichheit schwingt ihre Sichel über allen Häuptern» sono effettivamente riportate in *Unsere Zeit* dove vengono esplicitamente indicate come «eufemismi delle esecuzioni» («Euphemismen der Hinrichtungen»)[336]. Analoghe espressioni si ritrovano in vari punti del dramma[337] e vengono usate per caratterizzare la retorica rivoluzionaria. La replica 425 di Mercier ha lo scopo di smascherare la vacuità di tali frasi e la loro distanza dalla realtà materiale dei corpi: esse rappresentano esempi di un linguaggio figurato, denso di pathos e «eufemismi», che sembra crescere su se stesso e aver completamente perso il contatto con la realtà, fino a diventare pura rappresentazione teatrale. C'è però una differenza rispetto al teatro: la Rivoluzione non è un «dramma sublime» – al contrario di quanto afferma Robespierre (repl. 99) – e quindi la retorica rivoluzionaria ha sempre determinati effetti nel mondo reale, in particolare implica sofferenza e morte per i singoli individui. Al linguaggio dei capi rivoluzionari Mercier contrappone i corpi materiali delle vittime: «[…] hören sie nicht, daß *jedes dieser Worte* das *Röcheln eines Opfers* ist. Geht einmal Euren Phrasen nach, bis zu dem Punkt wo sie *verkörpert* werden. Blickt Euch um, das Alles habt Ihr *gesprochen*, es ist eine *mimische Übersetzung Eurer Worte*»[338]. Le stragi e i massacri sono la «traduzione mimica» delle parole, e lo stupore di Lacroix tradisce la totale perdita del nesso tra parola e corpo nell'ambito del linguaggio e dell'azione politica, nonché l'incapacità di «seguire la propria retorica fino al punto in cui diventa corpo». Nelle parole di Mercier e in questo riferimento al teatro riecheggiano tra l'altro le considerazioni di Danton in II/1 (repl. 226: «[…] wir stehen immer auf dem Theater, wenn wir auch zuletzt im Ernst erstochen werden»). Anch'esse si basano infatti sulla contrapposizione tra rappresentazione *finta* e corpo *vero*, anche se il contrasto qui non rimanda tanto alla problematica della *Sprache* ma si presenta come una ripresa del tradizionale accostamento metaforico tra vita e teatro, topos che deriva da tutta una tradizione letteraria cara a Büchner a partire da Shakespeare[339] per arrivare fino a Tieck[340].

È l'autoreferenzialità del linguaggio dei rivoluzionari a essere denunciata nelle parole di Mercier tramite il ricorso al corpo, all'esistenza fisica dei singoli individui. Con la sua replica si svela cioè il processo di allontanamento dei procedimenti linguistici della politica dalla realtà concreta, dalla materia: si tratta di una sorta di *Verabsolutierung der Sprache* (assolutizzazione della lingua), che porta necessariamente all'annientamento dei corpi materiali. La contrapposizione tra lingua e corpo esplicitata nelle parole di Mercier si presenta come una riflessione metateatrale sulla *Bildlichkeit* del dramma, ovvero sul rapporto tra l'uso metaforico e stilizzato del linguaggio dei personaggi e il senso concreto, in particolare le conseguenze del *verbo* per i *corpi*.

Mercier, rispondendo a Lacroix, si rivolge ad un «voi» che include necessariamente tutti i giacobini, dunque robespierristi e dantonisti insie-

me. In realtà, è opportuno sottolineare che vi sono evidenti differenze tra le due fazioni per quanto riguarda la problematica *Sprache-Leib*. I dantonisti, pur sfruttando in parte le stesse modalità retoriche degli avversari, se ne distanziano anche in vari punti per attuare un processo di ironico smascheramento e decostruzione del pathos rivoluzionario[341] o di interruzione autoironica della propria teatralità. Sicuramente Danton, quando parla in propria difesa di fronte al Tribunale Rivoluzionario in III/4, usa lo stesso tipo di linguaggio usato dai robespierristi (repl. 432-438) e fa ricorso a quello stesso procedimento di simbolizzazione del corpo[342] su cui si basa la retorica degli avversari e che viene smascherato sia dai «Bürger» in I/2 – per quanto come si è visto in 2.3 anche essi cadano in procedimenti analoghi – sia dallo stesso Danton in III/9 (repl. 528). Sicuramente, inoltre, i dantonisti, anche al di fuori dell'ambito strettamente politico, assumono vere e proprie pose teatrali, soprattutto nelle scene delle prigioni in cui ripetono affermazioni di carattere filosofico che non sembrano appartenere loro veramente[243]. Tuttavia, come si è accennato più sopra, essi in più punti smascherano[344], e in questo modo interrompono la teatralità che caratterizza sia la retorica politica degli avversari sia i propri atteggiamenti. In III/1 ad esempio, Camille, facendo ricorso ad immagini di forte fisicità, interrompe e smaschera il pathos di Danton e Hérault e soprattutto le loro pose filosofiche di indifferenza nei confronti della morte (repl. 395-398):

> Lacroix. Und du hast nichts gesagt?
> Danton. Zu was? Ein Schlagfluß ist der beste Tod, wolltest du zuvor krank seyn? Und – ich dachte nicht, daß sie es wagen würden. (*zu Hérault*) Es ist besser sich in die Erde legen, als sich Leichdörner auf ihr laufen; ich habe sie lieber zum Kissen, als zum Schemel.
> Hérault. Wir werden wenigstens nicht mit Schwielen an den Fingern des hübschen Damen Verwesung die Wangen streicheln.
> Camille. (*zu Danton*) Gieb dir keine Mühe. Du magst die Zunge noch so weit zum Hals heraushängen, du kannst dir damit doch nicht den Todesschweiß von der Stirne lecken. O Lucile! das ist ein großer Jammer.

Dove Hérault e Danton sono intenti ad affermare la propria sostanziale indifferenza alla morte – secondo una posa che Danton assume poi anche di fronte al tribunale rivoluzionario (repl. 432: «Danton. […] das Leben ist mir zu Last, man mag mir es entreißen, ich sehne mich danach es abschütteln») – Camille svela come il loro atteggiamento sprezzante e sarcastico non sia che un tentativo di esorcizzare la morte e la paura di essa. Questa paura, che dà ai personaggi un tratto di profonda umanità, emerge dalla vera e propria ossessione per l'esecuzione imminente tramite la ghigliottina – ossessione che si manifesta nella costante ripetizione di immagini di frammentazione dei corpi[345] – e diventa in alcuni momenti esplicita ribellione (cfr. repl. 517: «Danton. […] Nein, ich kann nicht sterben!»; repl.

567: «Camille. […] unter uns gesagt, es ist so elend sterben zu müssen»). Poiché tuttavia, come si vedrà nel prossimo capitolo, questi momenti di sincerità sono strettamente legati al rapporto con il femminile, essi verranno trattati più approfonditamente in 3.3.

Un procedimento analogo a quello riscontrato in III/1 si rileva nella replica 621 di Hérault in IV/5, dove le parole di Danton vengono smascherate come vuota retorica, frasi fatte per i posteri ma che in realtà non esprimono alcuna autenticità di sentimento (repl. 620-622):

> Danton. Wenn einmal die Geschichte ihre Grüfte öffnet kann der Despotismus noch immer an dem Duft unsrer Leichen ersticken.
> Hérault. Wir stanken bey Lebzeiten schon hinlänglich.
> Das sind Phrasen für die Nachwelt nicht wahr Danton, uns gehn sie eigentlich nichts an.
> Camille. Er zieht ein Gesicht, als solle es versteinern und von der Nachwelt als Antike ausgegraben werden. […]
> Schneidet nur keine so tugendhafte und so witzige und so heroische und so geniale Grimassen, wir kennen uns ja einander, spart Euch die Mühe.

Significativa, nel passo appena citato, è anche la replica di Camille che sottolinea nuovamente l'inconsistenza delle pose assunte da Danton e dagli altri condannati con il riferimento alle «Grimassen», e rivela come il linguaggio verbale sia diventato mero strumento di mascheramento e menzogna e non possa più rappresentare il veicolo di una comunicazione autentica. Anche su tale aspetto si tornerà tuttavia in 3.3, poiché l'analisi dei personaggi femminili e della tematica erotico amorosa porta ad un approfondimento della questione della *Sprache* e ad un parziale superamento di quella sfiducia nelle sue potenzialità comunicative che emerge dalla rappresentazione della sfera politica e dei rapporti tra i personaggi maschili.

Più numerosi sono i brani in cui i dantonisti si distanziano dall'uso autoreferenziale del linguaggio operato dai robespierristi e anzi lo smascherano proprio facendo ricorso al corpo, dunque secondo un procedimento del tutto analogo a quello operato da Mercier. Quando Lacroix ad esempio, in I/5, riferisce a Danton il discorso di Robespierre sul vizio e sulla virtù (repl. 150: «[Robespierre] fingerte auf der Tribune und sagte: die Tugend muß durch den Schrecken herrschen. Die Phrase macht mir Halsweh»), questi ne svela subito le conseguenze materiali: «Sie hobelt Bretter für die Guillotine» (repl. 151). Analogamente Camille, negli scritti che Robespierre legge a voce alta in I/6, si riferisce ai discorsi di quest'ultimo – metaforicamente indicati con «dünne auf der Tribune herumzuckende(n) Finger» – usando il termine «Guillotinenmesser» (repl. 208) e svelando così come ogni «frase» di Robespierre significhi *direttamente* un colpo di ghigliottina, ovvero l'esecuzione di un avversario. Evidente è anche il processo di smascheramento attuato da Danton in I/6, nel confronto diretto con Robespierre, volto a svelare le motivazioni profonde che si celano dietro l'esaltazione della *Tugend*.

Vi sono anche alcuni personaggi della fazione contraria, ovvero Barrère e SaintJust, che si dimostrano consapevoli delle letali conseguenze delle frasi rivoluzionarie per i corpi materiali, ma è evidente che, lungi dall'opporsi a simili procedimenti, essi se ne fanno convinti assertori. Fondamentale è a questo proposito la replica 370 di Saint-Just:

> Es darf daher jeder Vorzüge und darf daher Keiner Vorrechte haben, weder ein Einzelner, noch eine geringere oder größere Klasse von Individuen. Jedes Glied dießes in der Wirklichkeit angewandten Satzes hat seine Menschen getödtet. Der 14. Juli, der 10. August, der 31. May sind seine Interpunktionszeichen. Er hatte 4 Jahre Zeit nöthig um in der Körperwelt durchgeführt zu werden, und unter gewöhnlichen Umständen hätte er Jahrhunderte dazu gebraucht und wäre mit Generationen interpunctirt worden.

La Rivoluzione diventa nelle parole di Saint-Just la diretta attuazione nel «mondo dei corpi» della «frase» che abolisce i privilegi dei singoli e delle singole classi. Le immagini usate sono così esplicite (*Satz, Glied, Interpunktionszeichen, Wirklichkeit, Körperwelt*) da dare a questo brano un carattere quasi metateatrale, analogamente a quanto osservato precedentemente per la replica di Mercier. Alle parole di Saint-Just fanno in fine eco quelle di Barrère che, in III/6, ne svela le conseguenze per i corpi dei suoi avversari: «Ja, geh St.-Just und spinne deine Perioden, worin jedes Komma ein Säbelhieb und jeder Punkt ein abgeschlagner Kopf ist» (repl. 487).

L'autoreferenzialità del pathos rivoluzionario viene dunque costantemente smascherata tramite uno evidente spostamento di accento sul corpo, o meglio sul legame tra parole e realtà materiale – spostamento che, come si è visto, viene utilizzato sia per giustificare la subordinazione dei corpi degli individui allo scopo della Rivoluzione (come nel caso di Saint -Just), che per criticarla, come nel caso dei dantonisti. In fondo anche il cosiddetto *Kunstgespräch* di II/3 (repl. 285-286) può essere interpretato, almeno in parte, nel senso di una contrapposizione tra *lingua* e *corpo*, in particolare tra il linguaggio verbale inteso come strumento di recitazione, autorappresentazione e autostilizzazione, e la realtà materiale fatta di *Leiber*, corpi viventi. È vero che le repliche di Camille fanno direttamente riferimento all'ambito artistico e quindi letteralmente al mondo teatrale e letterario (cfr. cap. 5), e ma è anche vero che la contrapposizione tracciata tra il mondo della rappresentazione e quello della «creazione», tra teatro e realtà, si articola proprio sull'opposizione tra «sentenze», «concetti», «ideali» da un lato e «miserabile realtà» dall'altro: dunque tra una dimensione meramente linguistica ed una prettamente fisica, materiale, fatta di corpi viventi. L'attacco qui implicitamente rivolto all'estetica idealistica si sviluppa proprio sull'opposizione tra *Sprache*, intesa come vuoto esercizio stilistico, e realtà intesa come materia vivente dei corpi (cfr. 3.3 e cap. 5).

Se i dantonisti sembrano da un lato attaccare il pathos rivoluzionario facendo ricorso alla realtà materiale dei corpi[346] e dall'altro in parte cadere in analoghi processi di autostilizzazione e autorappresentazione, i rappresentanti della fazione opposta, in particolare Robespierre e Saint-Just, ma anche altri personaggi minori quali ad esempio il «Lyoner» in I/3, risultano invece completamente ingabbiati nella retorica rivoluzionaria[347]. La manifestazione più evidente del *pathos* rivoluzionario si ha nelle numerose pose declamatorie dei personaggi (si vedano in particolare i discorsi pubblici di Robespierre, repl. 82, 99, 369), nel richiamo alle virtù dell'antica Roma e a valori astratti (*Pflicht, Tugend* etc.) o nell'uso di eufemismi come quelli denunciati da Mercier (repl. 364: «Ein Anderer. Das Beil des Gesetzes schwebt über allen Häuptern») o di particolari metafore riferite alla Rivoluzione (repl. 492: «Collot. Die Lava der Revolution fließt»; repl. 30: «Robespierre. […] das Schiff der Revolution» etc.).

Ma al di là di queste manifestazioni esplicite è opportuno considerare anche alcuni brani in cui la natura del linguaggio rivoluzionario e soprattutto il rapporto tra *Sprache* e *Leib* che in esso si delinea, appare più complessa e meno evidente, ma non per questo meno efficace. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, infatti, le repliche di personaggi quali Robespierre, Saint-Just, il «Lyoner», non sono del tutto prive di riferimenti alla realtà materiale dei corpi, anzi, anche qui si fa ricorso all'ambito semantico del corpo umano: mentre però nelle repliche dei dantonisti (o almeno in alcune di esse) il corpo diventa latore di una materialità imprescindibile, qui viene usato in senso prettamente metaforico. È proprio nella completa metaforizzazione del corpo nella retorica dei robespierristi che si manifestano quella autoreferenzialità e soprattutto quella negazione o repressione dei corpi di cui si è trattato anche in 2.1. Tale procedimento metaforico prende espressione in particolare nelle numerose personificazioni sfruttate dai rivoluzionari: si tratta di immagini in cui si fa ricorso ad una *Bildlichkeit* attinente all'ambito del corpo umano per indicare entità astratte, secondo un procedimento molto simile a quello osservato in 2.1 a proposito dell'immagine del «Leib des Volkes» sfruttata da Robespierre in I/2.

L'espediente della personificazione, così come viene usato dai rivoluzionari, oltre a tradire il completo distacco dal senso letterale e concreto del corpo, adempie ad un ben preciso scopo retorico. Basta considerare anche solo alcune di queste immagini per chiarirne la funzione. Si prenda ad esempio la replica del «Lyoner» in I/3, in cui si lamenta la situazione di Lione e si esortano i giacobini parigini a prendere provvedimenti (repl. 91):

> Ein Lyoner. […] habt ihr vergessen, daß Lyon ein Flecken auf dem Boden Frankreichs ist, den man mit den Gebeinen der Verräther zudecken muß? Habt ihr vergessen, daß dieße Hure der Könige ihren Aufsatz nur in dem Wasser der Rhone abwaschen kann? Habt ihr vergessen, daß dießer revolutionäre Strom die Flotte Pitts im Mittelmeer auf den Leichen der Aristocraten muß stranden machen?

> Eure Barmherzigkeit mordet die Revolution. Der Athemzug eines Aristocraten ist das Röcheln der Freiheit.

Il brano presenta una chiara personificazione della libertà testimoniata dall'uso del verbo sostantivato «Röcheln», solitamente usato per il rantolo di morte di una persona o un animale; i rimandi ad analoghe immagini nel dramma non lasciano dubbi sul fatto che la libertà viene qui rappresentata come donna[348]. Il «Lyoner» afferma che il «respiro» dell'aristocratico (dunque il suo corpo) «è» il rantolo di morte della libertà: da un lato si ha dunque l'esistenza concreta di determinati individui considerati pericolosi, dall'altro la *Freiheit*, un valore, un diritto, ma pur sempre un concetto astratto, che viene però *personificato* ossia trattato come un individuo, un corpo vero e proprio. Si passa dunque dal corpo come realtà materiale dell'individuo (in particolare quello del «controrivoluzionario» vero o presunto) al corpo come strumento metaforico usato per indicare un'entità astratta (la libertà). Se si osserva anche la parte precedente della replica riportata nel brano citato, risulta evidente come tutto il passo sia costruito in modo tale da rendere questo passaggio quasi impercettibile: fino a che non si citano la Rivoluzione e la libertà, si fa infatti sempre diretto riferimento ai corpi materiali. Il personaggio si riferisce a Lione, metaforicamente, come ad una macchia sul territorio francese che deve essere necessariamente coperta; quando però indica il mezzo con cui nasconderla o eliminarla egli usa un termine di grande fisicità e concretezza («Gebeine der Verräther») che interrompe la metafora per riportare sul piano letterale del corpo umano, in particolare del cadavere.

Lo stesso dicasi della frase successiva: Lione è paragonata ad una «puttana dei re» che può lavarsi via la lebbra solo nelle acque del Rodano. Questa immagine non è da intendersi solo in senso metaforico, ma anche letterale in quanto rappresenta la rielaborazione di un'informazione contenuta in *Unsere Zeit* secondo cui i cadaveri delle stragi di Lione vennero effettivamente gettati nel Rodano. In *Unsere Zeit* viene dedicato un ampio spazio alle «azioni orrende e brutali compiute a Lione»[349] e si descrivono in modo cruento e dettagliato le stragi attuate dai commissari della Convenzione a Lione[350]. A proposito delle fucilazioni di massa del dicembre 1793 a Lione si afferma appunto che «tutti i cadaveri vennero gettati nel Rodano» («Endlich waren alle Leichen und man warf sie in die Rhone»[351]) e più tardi si trova lo stesso riferimento nel brano che segue:

> Barrere kündigt diesen entsetzlichen Triumph des Todes dem Convent mit den Worten an: „Die Cadaver der Rebellen von Lyon werden, von der Rhone geführt, den Toulonern das Schicksal verkünden, das sie erwartet". Der Fluß warf eine Menge dieser Leichnahme aus, die Collot d'Herbois, um die Pest zu verhüten, begraben lassen mußte[352].

Ecco dunque, nella fonte, non solo il riferimento alle acque del fiume piene di cadaveri ma anche alla peste. Nel dramma büchneriano l'infor-

mazione concreta ritrovata nelle fonti diventa lo spunto per un'immagine metaforica in cui il significante non è solo funzione del significato ma mantiene una valenza propria, soprattutto se si tiene conto del fatto che, per un lettore dell'epoca, l'allusione ai cadaveri gettati nel Rodano doveva essere probabilmente più esplicito che per quello odierno. Il corpo torna infine nella sua concretezza nel riferimento ai «cadaveri degli aristocratici» («daß dießer revolutionäre Strom die Flotte Pitts im Mittelmeer auf den Leichen der Aristocraten muß stranden machen»), espressione che, pur essendo inserita anch'essa nel contesto metaforico dell'immagine del «revolutionärer Strom» non perde la propria valenza letterale.

Alla luce di tali considerazioni è evidente che il repentino passaggio all'uso di termini come *mordet* o *Röcheln* in riferimento alla libertà e alla Rivoluzione tradisce l'intento di portare l'ascoltatore a identificare anche queste entità astratte come corpi umani e vivi. Il passaggio dal senso concreto a quello metaforico è costruito qui così abilmente da rimanere quasi impercettibile e dunque eliminare la differenza sostanziale che intercorre tra corpo materiale e concetto astratto. Se questa differenza viene eliminata, se l'astratto viene connotato come corpo, allora la sua sopravvivenza deve necessariamente passare per l'eliminazione dei corpi reali che lo minacciano. Il procedimento della personificazione, secondo cui si 'dà un corpo' a concetti che sono invece meramente astratti, è dunque un espediente che permette ai personaggi di giustificare o invocare, a seconda dei casi, il sacrificio dei corpi *veri* in nome dell'astratto personificato. In questo modo la libertà, la rivoluzione, vengono salvate, ma i corpi materiali o muoiono (come quelli dei presunti controrivoluzionari) o continuano a soffrire (come quelli dei «Bürger»). Ecco che l'espediente della personificazione, così come è usato dal «Lyoner», ma anche da Robespierre, Saint-Just, Collot, sfrutta il corpo come strumento metaforico e retorico funzionale al sacrificio del *corpo vivo*, letteralmente del *Leib.* Manifestazioni di questo procedimento si hanno ad esempio nell'immagine immediatamente precedente nella stessa replica del «Lyoner» («eure Barmherzigkeit mordet die Revolution»), dove ad essere personificata è la Rivoluzione, e in svariati altri punti del dramma nelle repliche di Robespierre, Saint-Just, Collot (cfr. repl. 99, 472, 492).

È vero che anche in alcune repliche dei dantonisti, in particolare nella replica 23 (I/1) di Camille e 611-612 (IV/5) di Lacroix e Danton, si ritrovano esempi di personificazioni ma è evidente che la loro funzione è in questi casi profondamente diversa. Nel caso dello scambio tra Danton e Lacroix, si tratta di un richiamo iperbolico e sarcastico alle frasi dei robespierristi (repl. 611-612):

> Lacroix. Wir hätten die Freiheit zur Hure gemacht!
> Danton. Was wäre es auch! Die Freiheit und eine Hure sind die kosmopolitischsten Dinge unter der Sonne. Sie wird sich jetzt anständig im Ehebett des Advokaten von Arras prostituieren. Aber ich denke,

> sie wird die Clytemnaestra gegen ihn spielen, ich lasse ihm keine 6 Monate Frist, ich ziehe ihn mit mir.

Per quanto riguarda la replica 23 di Camille, invece, il caso è più complesso. Come si è visto in 2.2, Camille, descrivendo la forma dello stato ideale, parla di una veste trasparente che aderisca al corpo del popolo in modo da lasciare intravedere ogni minimo movimento dei muscoli e dei tessuti e da adattarsi perfettamente all'intera figura (*Gestalt*) senza opprimerla o costringerla in una forma non sua ma assecondandola. Il brano presenta due entità rappresentate come persone, quella della Francia («die allerliebste Sünderin Frankreich») e quella della «figura» che costituisce la personificazione di un collettivo rappresentato dall'insieme del popolo francese («Leib des Volks»). Come si è accennato in 2.2, l'espediente sembra apparentemente analogo a quello usato da Robespierre in I/2, in quanto si fa riferimento all'ambito metaforico del corpo umano per descrivere entità di per sé astratte (repl. 82). Il modo in cui l'immagine viene sviluppata dai due personaggi è però completamente diverso e dà espressione a due intenti diametralmente opposti: nelle parole di Robespierre si riprendono i riferimenti al corpo delle repliche dei «Bürger» per trasferirli sul piano astratto e dunque sublimare il corpo concreto in nome dell'ideale. Nella replica di Camille, invece, il tentativo è quello di recuperare e integrare, all'interno di una dimensione di per sé astratta (quella dell'organizzazione statale) quella fisica, materiale. In altre parole, Camille sta sicuramente usando il riferimento al corpo, ai muscoli, alle vene, in senso *metaforico* ma sta anche ipotizzando la possibilità di uno Stato in cui *letteralmente* i corpi materiali non siano oppressi o repressi ma siano liberi di seguire le proprie inclinazioni e cercare la soddisfazione dei propri bisogni[353]. Anche in questo caso dunque, il senso letterale, concreto della *Bildlichkeit* attinente al corpo umano e della personificazione non viene totalmente subordinato a quello metaforico ma rimane sempre sostanzialmente 'attivo'.

L'analisi condotta permette dunque di rilevare come il conflitto politico tra robespierristi e dantonisti si rifletta anche nel rapporto tra *Sprache* e *Leib*. Nei procedimenti linguistici dei primi si è infatti rilevata una tendenza alla negazione o all'allontanamento dal corpo nonché alla riduzione di esso a puro strumento metaforico all'interno di un uso autoreferenziale e teatrale della lingua che ha perso contatto con la realtà materiale e proprio per questo si rivela letale per i corpi materiali. I dantonisti invece fanno ricorso al corpo sia per smascherare l'autoreferenzialità del pathos rivoluzionario o la vacuità del «sublime dramma della Rivoluzione», sia per reclamare i diritti dei corpi materiali e riabilitare il piacere fisico, ma non riescono comunque a liberarsi totalmente di quegli stessi processi di autostilizzazione e autorappresentazione tipici della parte avversaria. Come si è visto in 2.2, essi ricorrono sì al corpo per attaccare e smascherare Robespierre e i suoi seguaci ma rimangono sostanzialmente lontani dalle reali condizioni del popolo lamentate dai «Bürger» in I/2 e proprio per questo incapaci di realizzare nel reale la «riorganizzazione» auspicata: in

questo senso la 'riabilitazione della carne' rimane, per i dantonisti, uno strumento di ribellione non però di reale ed effettiva trasformazione del reale nell'ambito dell'azione politica.

Note

[1] *Dantons Tod*, repl. 82, corsivi miei.

[2] Su questa prima parte di I/2 cfr. anche U. Dedner, *Der relative Zuwachs revolutionärer Wirklichkeit in Georg Büchners Drama* Dantons Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 103-120; H.H. Hiebel, *Republikanische Motive in Georg Büchners* Danton's Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 65-82, spec. pp. 77-79.

[3] *Dantons Tod*, repl. 99, corsivi miei.

[4] È significativo notare, a tale proposito, che il tema della *Abiturrede* assegnato a Büchner per la cerimonia finale del periodo liceale fu proprio il discorso di Menenio Agrippa alla plebe romana. Lo scritto non è stato conservato ma, come si vedrà in seguito, sono molti i passi büchneriani che mostrano variazioni del tema agrippino (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 747-752).

[5] *Dantons Tod*, repl. 82: «Robespierre. […] Kommt mit zu den Jacobinern. Eure Brüder werden euch ihre Arme öffnen».

[6] J.-J. Rousseau*, Du Contrat social ou Principes du droit politique par J.-J. Rousseau, Citoyen de Geneve,* M. Rey, Amsterdam 1762. Per le citazioni si farà riferimento a J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, in Id., *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Djon 1964, III, pp. 350-470 (d'ora in avanti si farà riferimento a tale opera solo con l'indicazione *Contrat social,* seguita dalla pagina cui si rimanda). L'immagine organicistica si trova in realtà già in *Discours sur l' économie politique* (1755): «Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté, et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes; le commerce, l'industrie, et l'agriculture, sont la bouche et l'estomac qui préparent la subsistance commune; les finances publiques sont le sang qu'une sage économie, en faisant les fonctions du coeur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre, et travailler la machine, et qu'on ne saurait blesser en aucune partie, qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé […]. Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et de chaque partie, et qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'Etat par rapport à eux et à lui, la règle du juste et de l'injuste» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in Id., *Œuvres Complètes*, cit., III, pp. 240-280: il passo citato si trova alla pagina 245; d'ora in avanti quest'opera sarà indicata solo con *Discours sur l'économie politique* seguita dal numero di pagina cui si rimanda).

[7] MBA, III.3, pp. 320-321.

[8] Di questa *Dedicace à Jean-Jacques Rousseau* sussiste una copia autografa non datata che è poi entrata a far parte dell'apocrifo *Mémoires authentiques de Maximilien Robespierre*, Paris 1830. Sulla datazione e la motivazione della dedica non c'è accordo tra gli studiosi (cfr. C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, New York 1986, p. 156).

[9] A. Burgio, *Rousseau. La politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Guerini, Milano 1996; J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution: 1762-1791*, Athlone Press, London 1965.

[10] C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., passim.

[11] Il 12 dicembre 1791 l'Assemblea Nazionale decise ad esempio di erigere una statua a Rousseau e conferì una reddita permanente a Thérèse Levasseur (ivi, p. 146).

[12] A. Burgio, *Rousseau. La politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, cit., p. 136.

[13] Ivi, passim.

[14] J. Starobinski, *Jean-Jaques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1958, p. 379.

[15] Questo processo di esaltazione ed emulazione della figura di Rousseau si riscontra comunque non solo in epoca rivoluzionaria ma anche nel periodo immediatamente precedente, come emerge dagli scritti di rilevanti figure storiche quali ad esempio Brissot, Madame De Stäel, Vergniaud, Madame Roland. Cfr. C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., pp. 133-152.

[16] L.S. Mercier, *De J-J. Rousseau, considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, 2 voll., Buisson, Paris 1791, I, p. 37.

[17] MBA, III.4, pp. 181-197.

[18] T.M. Mayer, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., p. 390.

[19] In *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* si ritrovano anche diretti riferimenti all'influsso del pensiero roussoiano su Robespierre: «Maximilian Robespierre war nichts als die Hand von Jean Jaques Rousseau, die blutige Hand, die aus dem Schoße der Zeit den Leib hervorzog, dessen Seele Rousseau geschaffen. Die unstete Angst, die dem Jean Jaques das Leben verkümmerte, rührte sie vielleicht daher, daß er schon im Geiste ahnte, welch eines Geburtshelfers seine Gedanken bedurften, um leiblich zur Welt zu kommen?» (DHA, VIII.1, p. 80).

[20] Cfr. ad esempio *Dantons Tod,* repl. 20.

[21] L.A. Thiers, F. Bodin, *Histoire de la Révolution française, accompagnée d'une histoire de la Révolution de 1355, ou des États généraux sous le roi Jean*, 2 voll., Lecointe et Durey, Paris 1823; dal terzo volume pubblicata come: L.A. Thiers, *Histoire de la Révolution française*, 8 voll., Lecointe et Durey, Paris 1824-1827, 8 voll. D'ora in avanti l'opera sarà indicata solo con il titolo *Histoire de la Révolution française* seguito dal volume e la pagina cui si rimanda.

[22] [J.K. Friederich], *Die Geschichte Unserer Zeit*, 30 voll., (voll. 1-18) E.F. Wolters, Stuttgart 1826-1828, (voll. 19-28) G. Hasselbrink Stuttgart 1829-1830, (voll. 29-30) E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung, Stuttgart 1830-1831. D'ora in avanti quest'opera verrà indicata solo con l'abreviazione UZ, seguita dal numero del volume e della pagina cui si rimanda.

[23] «Mit weit mehr Energie, Feuer und Ausdauer schrieben die Schriftsteller, welche der Volkspartei zugethan waren. Unter ihnen zeichneten sich Gorsas, Carra, Camilles, Demoulins [sic] und der furchtbare Marat ganz besonders aus; sie traten in Voltaire's und Rousseau's Fußstapfen und gingen viel weiter als diese» (UZ, II, p. 29).

[24] UZ, XII, p. 148.

[25] *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 259.

[26] Ivi, pp. 265-266.

[27] Cfr. E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 41, 1932, pp. 479-515. La traduzione italiana citata nel presente lavoro è: E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in E. Cassirer, J. Starobinski, R. Darnton, *Tre letture di Rousseau*, a cura di M. Albanese, A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-91; P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 2002 (ed. orig. 1974); A. Burgio, *Rousseau. La politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, cit., pp. 49-81.

[28] Dai registri della biblioteca di Darmstadt risulta che tra il primo e il cinque novembre 1834 Büchner prese in prestito «*Rousseau, œuvres politiques, I, II*». Le edizioni presenti nella Darmstädter Bilbiothek a cui si riferisce l'indicazione del registro sono: *Collection complette des œuvres de J.J Rousseau*, 30 voll., Sanson, Zweibrücken 1782-1784; *Œuvre Complètes de J.-J. Rousseau. Nouvelle édition, classée par ordre de matières, et ornée de quattre-vingt-dix gravures,* 38 voll., [Paris] 1788-1793 (MBA, III.3, p. 320).

[29] MBA, III.3, pp. 321-322.

[30] Ivi, p. 7 («[…] nur zum Nachschlagen bzw. zu kursorischer Durchsicht») .

[31] Per una breve ricognizione della letteratura specialistica sull'influenza del pensiero di Rousseau e dei *philosophes* sulla Rivoluzione Francese si rimanda a C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., pp. 16-18; cfr. anche N.-B. Robisco, *Jean-Jacques Rousseau et la Revolution Française. Une esthétique de la politique*, Champion, Paris 1998; R. Barny, *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution française (1789-1801)*, Voltaire Foundation, Oxford 1986; J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution: 1762-1791*, cit.; L. Sozzi, *Interprétations de Rousseau pendant la Révolution*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», LXIV, 1968, pp. 187-223.

[32] Per McDonald, ad esempio, dagli scritti di Robespierre e di altri rivoluzionari emerge che nessuno dei concetti espressi nel *Contratto sociale* fu in realtà interpretato nei termini in cui era stato formulato da Rousseau (J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution: 1762*-1791, cit., p. 20). Diverse sono invece le considerazioni di Burgio che, analizzando vari discorsi e scritti di Robespierre, ha individuato, accanto ad evidenti travisamenti del pensiero di Rousseau, anche aspetti ripresi fedelmente dal pensiero del filosofo ginevrino (A. Burgio, *Rousseau. La politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, cit., passim).

[33] Cfr. C. Brinton, *A Decade of Revolution*, 1789-1799, Harper Torchbooks, New York 1934; A. Cobban, *Rousseau and the Modern State*, Allen and Unwin, London 1934; Id., *Aspects of the French Revolution*, Jonathan Cape, London 1968, pp. 151-152; A. Burgio, *Rousseau. La politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, cit.; J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution: 1762-1791*, cit.; C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit.; A. Soboul, *J.-J. Rousseau et le Jacobinisme*, in Id. *et al.*, *Études sur le Contrat social*, Les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 405-424; Id., *Robespierre et le contradictions du jacobinisme*, «Annales Historiques de la Révolution française», 50, 1978, pp. 1-19; G. McNeil, *Robespierre, Rousseau and Representation*, in R. Herr, H.T. Parker (a cura di), *Ideas in History*, Duke University Press, Durham 1965, pp. 135-156.

[34] L'espressione «Volk, du opferst deine Feinde, du thust deine Pflicht» è ad esempio attribuita in *Unsere Zeit* a Billaud-Varennes e si riferisce alle stragi di settembre (cfr. UZ, V, 483). «Im Namen des Gesetzes» compare ripetutamente e viene attribuita di volta in volta a figure diverse in relazione ad un ben preciso ordine impartito appunto «in nome della legge» (cfr. UZ, IX, pp. 495-496; UZ, XI, p. 13).

[35] UZ, XII, p. 52: «Aber so wahr, bis zur Trivialität wahr, ist es von der andern Seite, daß ein mit dem Vertrauen des Volks bekleideter Körper sich nur durch sich selbst zerstören kann. Dieß wissen eure Feinde».

[36] UZ, III, p. 292.

[37] *Contrat social*, p. 360.

[38] Ivi, p. 361. Scopo del *Contrat social* è appunto «trouver une forme d'association qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par la quelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à luimême et reste aussi libre qu'auparavant» (ivi, p. 360).

[39] Ivi, p. 369.

[40] Ivi, pp. 361-362.

[41] «Je dis donc que la souveraineté n'étant qui l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le *souverain, qui n'est qu'un être collectif*, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté» (*Contrat social*, p. 368, corsivi miei).

[42] Ivi, p. 363.

[43] Ivi, p. 378.

[44] Ivi, p. 369.

[45] «La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat selon la fin de son institution, qui est le bien commun: car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible» (ivi, p. 368).

[46] «On doit concevoir par là, que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l' intérêt commun qui les uni» (ivi, p. 374).

[47] Ivi, p. 371.

[48] Ivi, p. 372.

[49] Cfr. C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., pp. 71-72. Cfr. anche R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, pp. 410-413; cfr. anche le note all'edizione degli scritti politici di Rousseau della Bibliothèque de la Pléiade (J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, cit., III, p. 1393).

[50] Cfr. C. Vaughan, *Introduction*, in Id. (a cura di), *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1915, I, pp. 1 e sgg. Raymond Polin, ad esempio, ha sottolineato la valenza etica che sottende all'immagine del *corps politique* in R. Polin, *La Politique de la solitude: essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971, p. 143.

[51] P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, cit., p. 53.

[52] *Contrat social*, pp. 374-375 (corsivi miei).

[53] Ivi, p. 380 (corsivi miei).

[54] Ivi, p. 379.

[55] Ivi, p. 383: «Ce qui rédige les loix n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudroit, se dépouiller de ce droit incommunicable [...]».

[56] Per la diatriba sulla possibilità di interpretare il pensiero politico di Rousseau in senso liberale o totalitario, rivoluzionario o conservatore si rimanda ad esempio agli studi di Chapman, Talmon, Crocker (J.W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian oder Liberal?*, New York University Press, New York 1956; J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952; L.G. Crocker, *Social Contract: an Interpretative Essay*, OH: The Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1968).

[57] «[...] car si celui qui commande aux l'hommes ne doit pas commander aux loix, celui qui commande aux loix ne doit pas non plus commander aux hommes. [...] Celui qui rédige les loix n'a donc ou ne doit avoir aucun droit législatif, et le peuple même ne peut, quand il le voudroit, se dépouiller de ce droit incommunicable [...] Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles: une entreprise au dessus de la force humaine et pour l'éxécuter, une autorité qui n'est rien» (*Contrat social*, pp. 382-383).

[58] Cfr. ad esempio A. Burgio, *Rousseau. La politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, cit., pp. 143-165.

[59] *Contrat social*, p. 381 (corsivi miei).

[60] Ivi, p. 382 (corsivi miei).

[61] Thiers riferisce ad esempio come Robespierre fosse circondato sempre da un gruppo di persone, e soprattutto donne che lo reputavano «un homme divine et au-dessus de l'humanité» (*Histoire de la Révolution française*, VI, p. 357) e presero

poi a costituire una vera e propria setta che vedeva in Robespierre il proprio profeta («Robespierre était pour elle un prophète», ivi, p. 359).

[62] «Es ist sehr wahrscheinlich, daß Robespierre, wenn nicht früher, doch gewiss seit dem Feste des höchsten Wesens mit dem Gedanke schwanger ging, sich für einen Gottgesandten auszugeben» (UZ, XII, p. 240). Anche qui si fa riferimento alle donne che accompagnano Robespierre e prendono a considerarlo uno «Höherpriester» (ivi, p. 242). Precedentemente Robespierre viene inoltre più volte apostrofato con aggettivi quali «virtuoso» e «incorruttibile» (UZ, III, pp. 104, 291; V, p. 306; XII, p. 170).

[63] Per un'acuta trattazione del modo in cui Büchner rielabora le fonti storiche relativamente al ruolo di Messia attribuito a Robespierre si rimanda a T.M. Holmes, *The Rehearsal of Revolution: Georg Büchner's Politics and his Drama* Dantons Tod, cit., pp. 147-148.

[64] J. Starobinski, *Jean-Jaques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, cit., p. 433. Cfr. anche C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., p. 133-359.

[65] *Contrat social*, pp. 381-382.

[66] Ivi, p. 364 (corsivi miei).

[67] Ivi, p. 365 (corsivi miei).

[68] *Discours sur l'économie politique*, p. 245.

[69] Sul concetto di virtù di Rousseau si rimanda a: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion*, in Id., *Sept essais sur Rousseau*, Gallimard, Paris 1971 (la versione consultata per questo studio è la traduzione italiana: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in E. Cassirer, J. Starobinski, R. Darnton, *Tre letture di Rousseau*, cit., pp. 93-190); A. Soboul, *J.-J. Rousseau et le Jacobinisme*, cit.; J. Starobinski, *Jean-Jaques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, cit., passim. Si rimanda inoltre alla ricognizione critica di C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., pp. 27-36.

[70] Sulla centralità del concetto di *vertu* in Rousseau e sulla sua influenza in epoca rivoluzionaria si veda C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., pp. 27-133. Cfr. anche C. Brinton, *A decade of Revolution 1789-1799*, Harper & Row Publishers, New York 1934; A. Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau*, Alcan, Paris 1929, pp. 144-148; L.G. Crocker, *Social Contract: an Interpretative Essay*, cit.; R. Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Vintage, New York 1984; A. Soboul, *J.-J. Rousseau et le Jacobinisme*, cit.; J. Starobinski, *Jean-Jaques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, cit., passim; R. Barny, *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution française (1789-1801),* cit.; N-B. Robisco, *L'idée de vertu chez Rousseau et Robespierre*, «Études Jean-Jacques Rousseau», 3, 1989.

[71] *Contrat social*, p. 364.

[72] Si tratta delle letture di Morley, Faguet, Ducros citate in E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., pp. 20 e sgg. (J. Morley, *Rousseau,* London, 1873; E. Faguet, *Rousseau Penseur*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris 1912; L. Ducros, *J.-J. Rousseau*, Lecene et Oudin, Paris 1888).

[73] A. Schinz, *La pensée de J.-J. Rousseau*, cit.; G. Lanson, *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, «Annales J.-J. Rousseau», 8, 1912, pp. 1-32; E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., passim.

[74] E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., p. 22.

[75] R. Derathé, Du Contrat social. *Introduction*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres completes*, cit., III, pp. XCII-CXV.

[76] Cfr. anche E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., p. 90.

[77] Cfr. *Dantons Tod*, repl. 99: «Robespierre. In einer Republik ist es [das Laster] nicht nur ein moralisches sondern auch ein politisches Verbrechen»; repl. 181: «Robespierre. Danton, das Laster ist zu gewissen Zeiten Hochverrath».

[78] *Dantons Tod,* repl. 99, 175, 179, 185. Si vedano anche i giudizi degli altri personaggi, in particolare di Danton (repl. 176, 178), Barrère (repl. 493, 495), Lacroix (repl. 163), Camille (citato da Robespierre, repl. 206 e 208).

[79] I continui richiami alla natura e all'impossibilità di ciascuno di sottrarsi alle proprie inclinazioni naturali non si ritrovano nelle fonti e sono invece molto frequenti nelle parole dei dantonisti in *Dantons Tod,* ma anche nelle repliche di altri personaggi quali Marion e Payne (cfr. *Dantons Tod*, repl. 22, 30, 117, 180, 384).

[80] «Rousseau's myth of virtue emerged in the years before the convocation of the Estates General; in the texts of certain revolutionaries it appears as a model for conceptualizing the self and shaping an ideal state, and as a vehicle for discharging rancour while enhancing self-esteem» (C. Blum, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, cit., p. 133; passim)

[81] UZ, XII, pp. 21-28, 34-36, 44-46, 73, 85, 147; *Histoire de la Révolution française*, VI, pp. 163-164, 181

[82] La parte relativa alla relazione tra *Tugend* e *Schrecken* nella repl. 99 di Robespierre si trova ad esempio letteralmente in: UZ, XII, pp. 34 e sgg. Cfr. anche *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 163, 181, 259. (repl. 99: «Robespierre. Die Waffe der Republik ist der Schrecken, die Kraft der Republik ist die Tugend. Die Tugend, weil ohne sie der Schrecken verderblich, der Schrecken, weil ohne ihn die Tugend ohnmächtig ist. Der Schrecken ist ein Ausfluß der Tugend, er ist nichts anders als die schnelle, strenge und unbeugsame Gerechtigkeit. Sie sagen, der Schrecken sey die Waffe einer despotischen Regierung, die unsrige gliche also dem Despotismus»).

[83] *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 3, 112, 116-119, 145 («La facilité de caractère, les goutes épicuriens de Camille, et deux ou trois dîners qu'il avait faits avec les riches financiers de l'époque, la complicité démontrée de Fabre avec les agioteurs, sa récente opulence, firent supposer qu'ils étaient liés à la prétendu faction corruptrice»). Cfr. anche UZ, XI, pp.402-404.

[84] Cfr. *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 131: «Alors Camille, qui avait été accuse par Hebert d'avoir épousé une femme riche, et de diner avec des aristocrates, fait l'histoire de son mariage, qui lui avait valu quatre mille livres de rentes, et il trace le tableau de sa vie simple, modeste et paresseuse»; cfr. anche p. 141. Cfr. anche UZ, X, p. 468.

[85] *Histoire de la Révolution française*, VI, pp. 231-232; UZ, III, p. 297; XII, pp. 123-124.

[86] *Histoire de la Révolution française*, VI, pp. 197-199. Si veda anche UZ, IV, p. 108.

[87] «La politique demandait victimes; l'envie les choisit, et immola l'homme le plus célèbre et les plus redouté du temps» (*Histoire de la Révolution française*, VI, p. 232).

[88] Cfr. *Dantons Tod*, repl. 493: «Barrère. Hast du was von Kur gehört? Sie werden noch aus der Guillotine ein specificum gegen die Lustseuche machen. Sie kämpfen nicht mit den Moderierten, sie kämpfen mit dem Laster»; repl. 495: «Barrère. Robespierre will aus der Revolution einen Hörsaal für Moral machen und die Guillotine als Katheder gebrauchen». Cfr. anche repl. 163: «Lacroix. Und außerdem, Danton, sind wir lasterhaft, wie Robespierre sagt d. h. wir genießen, und das Volk ist tugendhaft d. h. es genießt nicht, weil ihm die Arbeit die Genußorgane stumpf macht, es besäuft sich nicht, weil es kein Geld hat und es geht nicht in's Bordel, weil es nach Käs und Häring aus dem Hals stinkt und die Mädel davor einen Ekel haben»; repl. 164: «Danton. Es haßt die Genießenden, wie ein Eunuch die Männer».

[89] UZ, XII, p. 29.

[90] Cfr. *Dantons Tod*, repl. 155: «Paris. Er [Robespierre] sprach im Allgemeinen von den Pflichten, sagte der Freiheit gegenüber kenne er keine Rücksicht, er würde Alles opfern, sich, seinen Bruder, seine Freunde».

[91] *Dantons Tod*, repl. 99: «Robespierre. […] Die Revolutionsregierung ist der Despotismus der Freiheit gegen die Tyrannei. […] Nur dem friedlichen Bürger gebührt von Seiten der Gesellschaft Schutz. In einer Republik sind nur Republikaner Bürger, Royalisten und Fremde sind Feinde. […] Aber nicht zufrieden den Arm des Volkes zu entwaffnen, sucht man noch die heiligsten Quellen seiner Kraft durch das Laster zu vergiften. Dieß ist der feinste, gefährlichste und abscheulichste Angriff auf die Freiheit. Das Laster ist das Kainzeichen des Aristocratismus. In einer Republik ist es nicht nur ein moralisches sondern auch ein politisches Verbrechen»; repl. 369: «Robespierre. […] Nur Verbrecher und gemeine Seelen fürchten sich Ihresgleichen an ihrer Seite fallen zu sehen, weil sie, wenn keine Schaar Mitschuldigen sie mehr versteckt, sich dem Licht der Wahrheit ausgesetzt sehen. Aber wenn es dergleichen Seelen in dießer Versammlung giebt, so giebt es in ihr auch heroische. Die Zahl der Schurken ist nicht groß. Wir haben nur wenige Köpfe zu treffen und das Vaterland ist gerettet».

[92] *Contrat social*, p. 364, corsivi miei.

[93] Ivi, pp. 376-377.

[94] Cfr. UZ, XII, pp. 34-36, 44-46, 73, 96-99; *Histoire de la Révolution française*, VI, pp. 207-208.

[95] J. Görres, *Resultate meiner Sendung nach Paris im Brumaire des achten Jahres*, Koblenz 1800. Cfr. MBA, III.3, pp. 406-416.

[96] J.I. Weitzel, *Geist der fränkischen Revolution*, [editore e luogo non indicati], 1795. Cfr. MBA, III.3, pp. 417-422.

[97] *Contrat social*, p. 385 (corsivi miei).

[98] Ivi, p. 385.

[99] *Dantons Tod*, repl. 91: «Ein Lyoner. […] Habt ihr vergessen, daß dieße Hure der Könige ihren Aussatz nur in dem Wasser der Rhone abwaschen kann? […] Der Athemzug eines Aristocraten ist das Röchln der Freiheit»; repl. 490: «St.-Just […] Es giebt Leute im Convent, die eben so krank sind wie Danton und welche die nemliche Kur fürchten […]». Cfr anche repl. 650: «Danton. Die Guillotine ist der beste Arzt».

[100] Ivi, repl. 99: «Sie [die Faktion Héberts] erklärte der Gottheit und dem Eigenthum den Krieg um eine Diversion zu gunsten der Könige zu machen […]»

[101] *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 500.

[102] T.M. Holmes, *The Rehearsal of Revolution: Georg Büchner's Politics and his Drama* Dantons Tod, cit., pp. 190-191.

[103] UZ, XII, p. 33.

[104] *Dantons Tod*, repl. 176: «Danton. […] Mit deiner Tugend Robespierre! du hast kein Geld genommen, du hast keine Schulden gemacht, du hast bey keinem Weib geschlafen, du hast immer einen anständigen Rock getragen und dich nie betrunken. Robespierre du bist empörend rechtschaffen. Ich würde mich schämen 30 Jahre lang mit der nämlichen Moralphysiognomie zwischen Himmel und Erde herumzulaufen bloß um des elenden Vergnügens willen Andre schlechter zu finden, als mich. Ist denn nichts in dir, was dir manchmal ganz leise, heimlich sagt, du lügst, du lügst!» Repl. 178: «Danton. Das Gewissen ist ein Spiegel vor dem ein Affe sich quält; […] Hast du das Recht aus der Guillotine einen Waschzuber für die unreine Wäsche anderer Leute und aus ihren abgeschlagenen Köpfen Fleckkugeln für ihre schmutzigen Kleider zu machen, weil du immer einen sauber gebürsteten Rock trägst? […] Bist du der Policeysoldat des Himmels?».

[105] G. Büchner, *An die Familie* (Februar 1834), in *Büchner*, *Sämtliche Werke*, II, pp. 378-380; Id., *An die Familie* (28. Juli 1835), ivi, pp. 409-411.

[106] *Histoire de la Révolution française*, VI, pp. 197-199 («Robespierre avait défendu Danton, quand il avait vu une faction audacieuse venir frapper à ses cotes un des patriotes les plus célèbres et les plus renommés. Alors la politique, un danger commun, tout l'engageait à défendre son vieux collègue; mais aujourd'hui cette

faction hardie n'était plus. En défendant plus longtemps ce collègue dépopularisé, il se compromettait lui-même. D'ailleurs la conduite de Danton devait réveiller bien des réflexions dans son âme jalouse. Que faisait Danton loin du comité? [...] Son attitude, ses propos répétés de bouche en bouche, ses liaisons, tout prouvait qu'après s'être isolé du gouvernement il s'en était fait le censeur, et qu'il se tenait en dehors, comme pour lui faire obstacle avec sa vaste renommée. Ce n'est pas tout: quoique dépopularisé, Danton avait néanmoins une réputation d'audace et de génie politique extraordinaire. Danton immolé, il ne restait plus un grand nom hors du comité, et, dans la comité, il ne restait plus que des réputations secondaires. [...] En consentant à ce sacrifice, Robespierre du même coup détruisait un rival, rendait au gouvernement sa réputation d'énergie, et augmentait surtout son renom de vertu en frappant un homme accusé d'avoir recherché l'argent et les plaisirs»).

[107] MBA, III.3, pp. 242 e sgg.; MBA, Bd. III.4, p. 200.

[108] H. Patsch, *Robespierre als «impotenter Mahomet». Bemerkungen zu einer Szene in Büchners* Dantons Tod *III/6*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2005, pp. 121-132.

[109] Ivi, p. 131.

[110] Ivi, p. 123.

[111] *Dantons Tod*, repl. 490.

[112] *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 259.

[113] *Contrat social*, pp. 365-367.

[114] Tale idea si ritrova anche in *Discours sur l'économie politique* (*Discours sur l'économie politique*, p. 258).

[115] E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., p. 27.

[116] Molto significative, a tale proposito, sono le considerazioni di Cassirer riferite a Rousseau: «Rousseau non ha mai prestato particolare attenzione al problema del male fisico; egli è quasi indifferente di fronte ad esso. L'unico modo di affrontarlo – questo è il pensiero che egli ha posto al centro del piano di educazione del suo *Emilio* – è di curarlo poco e di imparare a temprarsi con esso. Ma questa soluzione non ha valore per il male sociale: non lo si può e non lo si deve sopportare, poiché esso priva l'uomo non già della felicità ma della sua essenza e della sua destinazione» (E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, cit., pp. 37-38)

[117] Cfr. in particolare le repl. 22 e 23 di Hérault e Camille analizzate in 2.2, ma anche le affermazioni di Danton in I/6.

[118] MBA, III.3.

[119] *Histoire de la Révolution française*, VI, pp. 2-3: «On savait qu'il aurait voulu empêcher l'exécution des girondins, et qu'il avait été vivement touché de leur fin tragique; on savait que, partisan et inventeur des moyens révolutionnaires, il commençait à en blâmer l'emploi féroce et aveugle; que la violence ne lui semblait pas devoir se prolonger au-delà du danger, et qu'à la fin de la campagne actuelle et après l'expulsion entière des ennemis, il voulait faire rétablir la règne des lois douces et équitables».

[120] Ivi, pp. 116-119.

[121] Ivi, p. 166.

[122] Ivi, p. 232.

[123] MBA, III.3, pp. 273-318.

[124] UZ, XII, p. 120.

[125] UZ, XI, p. 399.

[126] UZ, XI, pp. 402-403.

[127] *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 163.

[128] UZ, XII, pp. 26-27.

[129] È probabile che lo spunto per tale rielaborazione derivi dal passo di Thiers citato più sopra, in cui, proprio in riferimento al discorso di Robespierre sopra citato, si riporta la risposta di Camille nel *Vieux Cordelier* (*Histoire de la Révolution française*, VI, p. 166).

[130] Questo vale soprattutto per d'Holbach e Helvétius (cfr. cap. 4.2.2 e 4.2.3).

[131] *Contrat social*, pp. 381-382.

[132] Ivi, pp. 365.

[133] Così Poschmann in *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 484; MBA, III.4, pp. 42-43.

[134] UZ, *Supplement-Heft* I, p. 104.

[135] UZ, X, p. 127.

[136] [P.H.D. D'Holbach], *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel, l'un des quarante de l'Académie Françoise, 2 voll., Londres 1770; per le citazioni si fa riferimento all'edizione del 1781 (Londres) pubblicata in P.H.D. D'Holbach, *Système de la nature*, 2 voll., Fayard, Paris 1990. D'ora in avanti si farà riferimento a questa edizione solo con l'indicazione *Système de la nature* seguita dal volume e dalla pagina cui si rimanda.

[137] Si farà riferimento in particolare a *La politque naturelle*, *Système social* e *Éthocratie*. [P.H.D. D'Holbach], *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, par un ancien magistrat, 2 voll., Londres 1773; per questo lavoro si è consultata l'edizione P.H.D.D'Holbach, *La politique naturelle*, Fayard, Paris 1998 (d'ora in avanti questa edizione verrà indicata con il titolo *La politique naturelle*, seguito dalla pagina di riferimento). [P.H.D. D'Holbach], *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, 3 voll., Londres 1773; qui si farà riferimento a P.H.D. D'Holbach, *Système social*, Fayard, Paris 1994 (questa edizione verrà indicata con *Système social* e la pagina cui si rimanda). [P.H.D. D'Holbach], *Éthocratie ou Le gouvernement fondé sur la morale*, M. Rey, Amsterdam 1776; l'edizione consultata per questo lavoro, che sarà indicata da qui in avanti solo con *Éthocratie,* è: P.H.D. D'Holbach, *Éthocratie ou Le gouvernement fondé sur la morale*, Éditions d'Histoire Sociale, Paris 1967.

[138] «La politique pour être utile doit fonder ses principes sur la nature, c'est-à-dire se conformer à l'essence et au but de la société: celle-ci n'étant qu'un tout formé par la réunion d'un grand nombre de familles et d'individus, rassemblés pour se procurer plus facilement leurs besoins réciproques, les avantages qu'ils désirent, des secours mutuels, et surtout la faculté de jouir en sûreté des biens, que la nature et l'industrie peuvent fournir, il s'ensuit que la politique destinée à maintenir la société doit entrer dans ces vues, en faciliter les moyens, écarter tous les obstacles qui pourroient les traverser» (*Système de la nature*, I, p. 169).

[139] *La politique naturelle*, p. 40 (corsivi miei); cfr. anche ivi, p. 463.

[140] «La conservation est donc le but commun vers le quel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction, *gravitation sur soi*. Newton l'appelle *force d'inertie*; les moralistes l'ont appelé dans l'homme amour de soi; qui n'est que la tendance à se conserver, le désir du bonheur, l'amour du bien être et du plaisir…» (*Système de la nature*, I, pp. 82-83). Cfr. anche i passi relativi al concetto di interesse (ivi, pp. 331 e sgg.). La questione dell'amor di sé verrà affrontata più approfonditamente in 4.2.3.

[141] Ivi, pp. 162-163, 170.

[142] *Système de la nature*, II, p. 370.

[143] Ivi, I, pp. 150-152; II, pp. 261 e sgg.; *La politique naturelle*, pp. 11-22; *Système social*, pp. 267 e sgg. Per la questione della nascita della società si rimanda a 4.2.3 e 4.3.3 in questo studio.

[144] *La politique naturelle*, p. 51. Nell'affermazione del diritto di ciascuno di essere felice si è letta un'anticipazione della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1793 (D. Di Iasio, *Il pensiero politico di D'Holbach*, Levante Editori, Bari 1993).

[145] *La politique naturelle*, p. 57.

[146] «Ainsi la liberté est la *faculté de faire pour son bonheur tout ce que permet la nature de l'homme en Société.* [...] Lorsque la liberté nous fait commettre des actions opposées aux Lois de la Nature et de la Raison, et par conséquent contraires au but de la Société, elle n'est plus qu'un délire que nos associés ne peuvent tolérer, qu'ils doivent, pour l'intérêt de tous, réprimer et punir. Mais d'un autre coté, quand la loi nous empêche de faire ce que la nature, la raison, le bien de la Société exigent de nous ou nous permettent, elle est injuste et tyrannique; elle excède son pouvoir, vu que toute loi civile ne peut qu'appliquer les lois de la Nature ou les interpréter de la manière la plus conforme au bien de chaque Société. Le bien *de la Société totale doit donc être la mesure de la liberté de ses membres.* Les hommes, en s'associant, lui soumettent leurs actions; ils s'imposent le devoir de ne point faire usage d'une indépendance illimitée, parce qu'elle détruirait l'objet qui les rassemble. D'une autre coté, en sacrifiant cette indépendance nuisible, *chacun d'eux n'a point consenti à se dépouiller du droit de faire ce qui sans nuire aux autres pouvait contribuer à sa propre félicité et à sa propre sûreté*» (ivi, p. 271, corsivi miei).

[147] «La liberté, comme on l'a dit ci-devant, est le *pouvoir de prendre les moyens nécessaires pour se procurer le bien-être.* Cette liberté est limitée par la raison ou par l'intérêt de notre propre conservation, même lorsque nous nous trouvons seuls. Dans l'état de société, les limites de la liberté du citoyen sont fixées, soit par l'équité naturelle *qui lui défend de nuire aux autres,* soit par des lois positives destinées à lui faire observer ses devoirs envers ses associés» (*Système social*, p. 267, corsivi miei).

[148] Ivi, p. 268 (corsivi miei).

[149] *Système de la nature*, I, pp. 171-172 (corsivi miei).

[150] *La politique naturelle*, p. 299; *Système social*, pp. 268, 537. Cfr. anche *Système de la nature*, I, p 258: «La société est juste, bonne, digne de notre amour, quand elle procure à *tous ses membres leurs besoins physiques*, la sûreté, la liberté, la possession de leurs droits naturels; c'est en quoi consiste tout le bonheur dont l'état social est susceptible; elle est injuste, mauvaise, indigne de notre amour, quand elle est partiale pour un petit nombre et cruelle pour le plus grand; c'est alors que nécessairement elle multiplie ses ennemis et les oblige à se venger par des actions criminelles qu'elle est forcée de punir».

[151] *La politique naturelle*, p. 155 («On dira qu'il est impossible au Souverain le plus équitable de gouverner d'une manière également avantageuse pour tous ses Sujets, ou qui jamais ne fasse des mécontens. Je réponds qu'il suffit que sa façon de gouverner convienne au plus grand nombre»).

[152] *Système de la nature*, I, p. 176 (corsivi miei).

[153] *Système social*, p. 270: «La liberté ne donne pas le droit de résister à l'autorité, ou de s'exempter des règles; elle donne le droit de faire ce qu'on doit vouloir et non pas ce qu'on veut. En un mot, être libre, c'est n'obeir qu'aux Loix».

[154] *La politique naturelle*, p. 465.

[155] Ivi, p. 464.

[156] «Le Gouvernement est donc la force établie par la volonté publique pour régler les actions de tous les membres de la Société, et les obliger de concourir au but qu'elle se propose: ce but est la sûreté, le bonheur, la conservation du tout et de ses parties» (ivi, p. 57).

[157] Cfr. a tale proposito E. Ladd, *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*, «Journal of the History of Ideas», 23, 1962, pp. 221-238; si veda anche P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris 1967 (per questo studio si farà riferimento a: P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, trad. it. di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1976, cfr. in particolare pp. 316 e sgg.).

[158] C.A. Helvétius, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, Ouvrage posthume de M. Helvétius, à Londres chez la Société Typographique, 1773, 2 vols. in 12mo. In questo studio si farà riferimento a: C-A. Helvétius, *De l'Homme*,

2 voll., Fayard, Paris 1989 (d'ora in avanti questa edizione sarà indicata solo con il titolo abbreviato, *De l'Homme*, seguito dal volume e dalla pagina cui si rimanda).

[159] «Que le bonheur public soit la suprême Loi» (*De l'Homme*, II, p. 923). Gli stessi concetti si ritrovano anche in *De l'Esprit*: C.A. Helvétius, *De l'Esprit*, chez Durand, Paris 1758; per quest'opera si farà riferimento all'edizione Fayard (C.A. Helvétius, *De l'Esprit*, Fayard, Paris 1988) che verrà indicata solo con *De l'Esprit*. Si rimanda in particolare a *De l'Esprit*, p. 149.

[160] *De l'Homme*, II, p. 659 (corsivi miei); cfr. anche ivi, p. 941.

[161] Ivi, I, p. 88.

[162] Ivi, II, pp. 785: «[…] tout gouvernement de quelque nature qu'il soit ne peut se proposer d'autre objet que le bonheur du plus grand nombre des Citoyens». Cfr. anche ivi, p. 786: «[…] l'objet des sciences de la Morale et de la Politique se réduit à la recherche des moyens de rendre les hommes heureux».

[163] Ivi, p. 733. Cfr. anche pp. 659-660.

[164] Ivi, pp. 743-744.

[165] Ivi, I, pp. 337 e sgg.; cfr. anche *De l'Esprit*, p. 47. I brani più significativi relativi al concetto di *amour de soi* verranno citati per intero e trattati più approfonditamente in 4.2.2.

[166] *De l'Homme*, I, p. 193. Cfr. anche pp. 171, 231; si veda anche *De l'Esprit*, p. 211.

[167] *Système de la nature*, I, pp. 329-335.

[168] Ivi, p. 329 seg; II, pp. 320-333, 340 e sgg.; *La politique naturelle*, pp. 48-49.

[169] Cfr. 4.2.3.

[170] M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, Edizioni ETS, Pisa 2002, pp. 178 e sgg.

[171] *De l'Homme*, II, p. 736.

[172] Ivi, I, pp. 185, 456, 466; ivi, II, pp. 773, 903, 923.

[173] Cfr. a tale proposito ad esempio M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., p. 198 sgg; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Comunità, Milano 1979, pp- 16-19.

[174] *De l'Homme*, I., pp. 171 e sgg.; ivi, II, pp. 911 e sgg.

[175] Ivi, I, p. 188-189.

[176] *De l'Esprit*, p. 135.

[177] In particolare T.M. Mayer ha individuato una chiara corrispondenza tra la replica 23 di Camille e il seguente passo di *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*: «Wir befördern das Wohlsein der Materie, das materielle Glück der Völker, nicht weil wir gleich den Materialisten den Geist mißachten, sondern weil wir wissen, daß die Göttlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kundgibt, und das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört oder aviliert, und der Geist dadurch ebenfalls zugrunde geht. Das große Wort der Revolution, das Saint-Just ausgesprochen: *le pain est le droit du peuple*, lautet bei uns: *le pain est le droit divin de l'homme*. Wir kämpfen nicht für die Menschenrechte des Volks, sondern für die Gottesrechte des Menschen. Hierin, und in noch manchen anderen Dingen, unterscheiden wir uns von den Männern der Revolution. Wir wollen keine Sansculotten sein, keine frugale Bürger, keine wohlfeile Präsidenten: wir stiften eine Demokratie gleichherrlicher, gleichheiliger, gleichbeseligter Götter. Ihr verlangt einfache Trachten, enthaltsame Sitten und ungewürzte Genüsse; wir hingegen verlangen Nektar und Ambrosia, Purpurmäntel, kostbare Wohlgerüche, Wollust und Pracht, lachenden Nymphentanz, Musik und Komödien - Seid deshalb nicht ungehalten, Ihr tugendhaften Republikaner! Auf Eure zensorische Vorwürfe entgegnen wir Euch, was schon ein Narr des Shakespeare sagte: „meinst du, weil du tugendhaft bist, solle es auf dieser Erde keine angenehmen Torten und keinen süßen Sekt mehr geben?" (DHA, VIII.1, p. 61). Nell'ambito di questo lavoro, per quanto riguarda la produzione di Heine, si fa riferimento quasi esclusivamente alle

opere pubblicate precedentemente al 1836 e con cui quindi Büchner poteva essere venuto a contatto.

[178] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 22-32, 61-62, 72-73, 130 e sgg., pp. 219-228; Id., *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., pp. 390 e sgg.; MBA III.2, pp. 175 e sgg., 193-197. Sull'influsso dell'opera di Heine su quella büchneriana si vedano anche: H. Fischer, *Heinrich Heine und Georg Büchner. Zu Büchners Heine-Rezeption*, «Heine-Jahrbuch», 1971, pp. 43-51; H. Poschmann, *Heine und Büchner*, in Id. *et al.*, *Heine und die Zeitgenossen*, Zentralinstitut für Literaturgeschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin-Weimar, 1979, pp. 203-228; P. Collini, *Heine und Danton*, in I. Hennemann, H. Steinhagen (a cura di), *Auf den Spuren Heinrich Heines*, Edizioni ETS, Pisa, 2006, pp. 117-123.

[179] T.M. Mayer pensa ad esempio alla mediazione dalla pubblicistica politica di stampo neobabouvista (T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 72 e sgg., 121 e sgg.)

[180] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit.

[181] Si pensi ad esempio alle opere studiate da Büchner nell'ambito dei suoi studi filosofici e in particolare al testo di Tennemann *Geschichte der Philosophie* (cfr. 4.1).

[182] Nel delineare la «miglior costituzione possibile» su cui fondare la «riorganizzazione» della società europea, Saint-Simon afferma la necessità che ogni problema di pubblico interesse venga sempre studiato sia dal punto di vista dell'interesse generale e sia dal punto di vista particolare di coloro che la compongono. Per Saint-Simon è fondamentale che ci sia equilibrio tra questi due interessi e che nessuno dei due prevalga sull'altro. Siamo agli antipodi del pensiero roussoiano che invece si basa sul principio che gli interessi particolari vengano totalmente assorbiti in quello generale. Cfr. C.H. Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant a chacun son indépendance nationale*, Édité par les presses françaises, Paris 1814, pp. 21 e sgg. L'enfasi sui bisogni materiali e sulla necessità che a tutti i membri della società sia data la possibilità di soddisfare i propri desideri si ritrova non solo in quest'opera ma anche in: C.H. Saint-Simon, *Du système industriel*, De l'imprimerie de Crapelet, Paris 1821; Id., *Nouveau christianisme*, Bossange père A. Sautelet, Paris 1825; Id., *Le Catéchisme des industriels*, Imprimerie de Setier, Paris 1824; cfr. anche B.P. Enfantin *et al.*, *Doctrine de Saint-Simon: Exposition*, 2 voll., Au bureau de l'Organisateur, Paris 1829-1830. Gli aspetti relativi alla c.d. riabilitazione della carne e all'emancipazione femminile furono sviluppati in particolare proprio da Enfantin (1796-1864), e furono la causa dello scisma avvenuto all'interno del pensiero sansimoniano nel 1832 che vide contrapposti Enfantin e Bazard.

[183] Si ricordi tuttavia che l'atteggiamento di Büchner nei confronti del sansimonismo, e in particolare del suo sviluppo in un vero e proprio movimento religioso con Enfantin, è anche spiccatamente ironico, come emerge dalla lettera alla famiglia del maggio 1833 (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 367-368).

[184] MBA, III.2, pp. 175 e sgg.; T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des Hessischen Landboten*, cit., passim.

[185] Si veda il brano di Thiers citato in 2.1.

[186] H. Heine, *Französische Zustände*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1833, (DHA, XII.1, p. 151). A questo brano si aggiunge anche quello di *Französische Maler* (1833) relativo al dipinto di Vernet, in cui si tratta del rapporto tra Robespierre e Camille: «In der That, sein [Robespierres] Äußeres war immer schmuck und blank

wie das Beil einer Guillotine; aber auch sein Inneres, sein Herz, war uneigennützig, unbestechbar und konsequent wie das Beil einer Guillotine. Diese unerbittliche Strenge war jedoch nicht Gefühllosigkeit sondern Tugend, gleich der Tugend des Junius Brutus, die unser Herz verdammt und die unsere Vernunft mit Entsetzen bewundert. Robespierre hatte sogar eine besondere vorliebe für Desmoulins, den er hinrichten ließ, als dieser Fanfaron de la liberté eine unzeitige Mäßigung predigte und staatsgefährliche Schwächen beförderte.» (DHA, XII.1, pp. 18-19); cfr. a tale proposito T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 131 e sgg. Oltre a questi due brani citati da Mayer, sono molti i passi di *Französische Zustände* che risultano vicini alla rappresentazione büchneriana del contrasto tra robespierristi e dantonisti (DHA, XII.1, pp. 86-94, 97-104, 173-186).

[187] G. Büchner, *An Karl Gutzkow* (nach dem 19. März 1835): «Das Verhältnis zwischen Armen und Reichen ist das einzige revolutionäre Element der Welt, der Hunger allein die Freiheitsgöttin und nur ein Moses, der uns die sieben ägyptischen Plagen auf den Hals schickte, könnte ein Messias werden. Mästen Sie die Bauern, und die Revolution bekommt die Apoplexie. Ein *Huhn* im Topf jedes Bauern macht den gallischen *Hahn* verenden» (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 400). Cfr. anche G. Büchner, *An die Familie* (um den 6. April 1833): «Was nennt Ihr denn *gesetzlichen Zustand*? Ein *Gesetz*, das die große Masse der Staatsbürger zum fronenden Vieh macht, um die unnatürlichen Bedürfnisse einer unbedeutenden und verdorbenen Minderzahl zu befriedigen? Und dies Gesetz, unterstützt durch eine rohe Militärgewalt und durch die dumme Pfiffigkeit seiner Agenten, dies Gesetz ist eine ewige, rohe Gewalt, angetan dem Recht und der gesunden Vernunft, und ich werde mit *Mund* und *Hand* dagegen kämpfen, wo ich kann» (ivi, pp. 366-367); Id., *An die Familie* (Juni 1833): «Ich werde zwar immer meinen Grundsätzen gemäß handeln, habe aber nur in neurer Zeit gelernt, dass nur das notwendige Bedürfnis der großen Masse Umänderungen herbeiführen kann» (ivi, p. 369); Id., *An August Stöber* (9. Dezember 1833): «Die politischen Verhältnisse könnten mich rasend machen. Das arme Volk schleppt geduldig den Karren, worauf die Fürsten und Liberalen ihre Affenkomödie spielen. Ich bete jeden Abend zum Hanf und Laternen» (ivi, pp. 376-77); Id., *An die Familie* (1. Januar 1836), ivi, pp. 422-23; *An Karl Gutzkow* (Anfang Juni 1836), ivi, pp. 439-440.

[188] Cfr. in particolare le testimonianze di Becker, Sartorius e Clemm riportate negli interrogatori relativi a *Der Hessische Landbote*, nonché i documenti relativi alla *Gesellschaft der Menschenrechte*. G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, Reclam, Stuttgart 1996, pp. 105-127; T.M. Mayer (a cura di), *Georg Büchner. Leben, Werk, Zeit, Katalog der Ausstellung zum 150. Jahrestag des* Hessischen Landboten, Jonas Verlag, Marburg 1985, pp. 142 e sgg. (d'ora in avanti si farà riferimento a quest'opera solo con l'indicazione *Katalog Marburg*, seguita dalla pagina cui si rimanda). Cfr. 2.3.

[189] Si vedano in particolare le corrispondenze tra queste repliche e il *Kunstgespräch* in II/3 e la lettera del 28 luglio 1835 citata qui di seguito nonché il passo di *Lenz* relativo alla «idealistische Kunstperiode», ma anche i rimandi al c.d. *Fatalismus-Brief* (*Büchner*, *Sämtliche Werke*, II, pp.) nelle parole di Danton in II/5 (repl. 339) e la corrispondenza tra le repliche di Danton in I/6 e la lettera del febbraio 1934 alla famiglia (*Büchner*, *Sämtliche Werke*, II, pp. 378-379). Cfr. anche T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 132 e sgg.

[190] G. Büchner, *An die Familie* (28. Juli 1835): «Seine [des Dichters] höchste Aufgabe ist, der Geschichte, wie sie sich wirklich begeben, so nahe als möglich zu kommen. Sein Buch darf weder *sittlicher* noch *unsittlicher* sein, als die *Geschichte* selbst. […] Was noch die sogenannten Idealdichter anbetrifft, so finde ich, dass sie fast nichts als Marionetten mit himmelblauen Nasen und affektiertem Pathos, aber

nicht Menschen von Fleisch und Blut gegeben haben, deren Leid und Freude mich mitempfinden macht, und deren Ton und Handeln mir Abscheu oder Bewunderung einflösst» (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 410-411). Fondamentale a questo proposito è anche il *Kunstgespräch* in *Dantons Tod* (repl. 285-286).

[191] MBA, V, p. 61.

[192] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., p. 298.

[193] *Dantons Tod*, repl. 110: «Lacroix. Die Sache ist einfach man hat die Atheisten und Ultrarevolutionärs aufs Schafott geschickt; aber dem Volk ist nicht geholfen es läuft noch barfuß in den Gassen und will sich aus Aristocratenleder Schuhe machen». Repl. 157: «Lacroix. […] Das Volk ist materiell elend, das ist ein furchtbarer Hebel. Die Schaale des Blutes darf nicht steigen, wenn sie dem Wohlfahrtausschuß nicht zur Laterne werden soll, er hat Ballast nöthig, er braucht einen schweren Kopf».

[194] Cfr. anche H.H. Hiebel, *Republikanische Motive in Georg Büchners* Danton's Tod, cit., pp. 76-80.

[195] *Dantons Tod*, Repl. 43: «Simon. Alter Virgilius verhülle dein kahl Haupt. Der Rabe Schande sizt darauf und hackt nach deinen Augen. Gebt mir ein Messer, Römer!» (cfr. anche repl. 56: «Simon. Ha Lucrecia! ein Messer, gebt mir ein Messer, Römer! Ha Appius Claudius!»). È significativo osservare che con il riferimento a Virgilio e a Lucrezia Simon combina in realtà due diversi episodi della storia romana: da un lato quello di Virgilio e Appio Claudio, dall'altro quello di Lucrezia che si uccide dopo essere stata disonorata da Sesto, il figlio maggiore di Tarquinio il Superbo.

[196] G. Büchner, *An Karl Gutzkow* (nach dem 19. März 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 400.

[197] *Dantons Tod*, repl. 58 e 74. Anche in questo caso è Lacroix ad avere una chiara consapevolezza delle condizioni del popolo e descriverle usando immagini analoghe.

[198] *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 462.

[199] *Dantons Tod*, repl. 99, 179, 181, 185.

[200] *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 155.

[201] «On ne savait plus désormais à qui s'en prendre. […] Cependant il fallait se plaindre; les épauletiers, les commis de Bouchotte, les cordeliers disaient que la cause de la disette était la faction modérée de la Convention; que Camille Desmoulins, Philippeaux, Bourdon de l'Oise et leurs amis étaient les auteurs des maux qu'on essuyait […]» (ivi, p. 159).

[202] L.S. Mercier, *Le Nouveau Paris,* 6 voll., chez Fuchs, Pogens et Cramer, Paris 1799-1800. D'ora in avanti quest'opera sarà indicata solo con il titolo *Le Nouveau Paris*, seguito dal numero del volume e dalla pagina cui si rimanda.

[203] *Le Nouveau Paris*, III, pp. 90-91.

[204] Ivi, III, pp. 85-86.

[205] Ivi, II, p. 160.

[206] Ivi, II, p. 160.

[207] UZ, I, pp. 309-310.

[208] «Zu gleicher Zeit kamen aber durch diese eingerissene Zügellosigkeit die Lebensmittel, an denen großer Mangel war, auf einen sehr hohen Preis. […] Fast bis um Mitternacht waren die Bäckerläden fortwährend von Männern, Weibern und Kindern belagert, welche um Brod schrieen» (ivi, p. 358).

[209] Il riferimento al cannibalismo si ritrova anche più avanti nei testi di Friederich, nell'undicesimo volume, relativamente alle stragi di Lione dell'autunno-inverno 1793-94, dove però non sono i rappresentanti del popolo ad essere indicati come cannibali ma i giacobini responsabili delle stragi di Lione, guidati da Collot d'Herbois. UZ, XI, p. 14: «Collot d'Herbois erscheint als Hohepriester bei dem Feste des vergötterten

Ungeheuers und der Tyger […] „Glorreiche Martyrer der Freiheit", fügt ein anderer Schauspieler, d'Orfenille, ein College Collots d'Herbois, hinzu, „Blut ist es, das wir deinen Manen schuldig sind; der Altar, den wir dir errichten, wird bald von blutigen Libationen (Trankopfern) rauchen". Schergen und Henkersknechte durchstreiften den Platz, wo das Vergötterungsfest stattfand, und verhafteten diejenigen, welche nicht durch geheuchelte Thränen dem wilden Thiere Collot d'Herbois Beifall zollen. Eine fahrende Guillotine ist im Gefolge dieser Cannibalen».

[210] UZ, I, p. 402; cfr. anche UZ, IV, p. 427: «Während dieser Zeit [Sommer 1792] ertönte unaufhörlich das bekannte: „Ça ira! Les Aristocrates à la lanterne!" bald mit ohrenzerreißenden Tönen kratzender Geigen, bald von Blasinstrumenten accompagnirt. Weiber und Mädchen tanzten um die Tafeln, und abwechselnd schrie man: Es lebe die Nation! Es lebe die Versammlung! Nieder mit dem Veto! Es lebe die Constitution! Tod allen Aristokraten und Tyrannen!»

[211] UZ, I, p. 509.

[212] UZ, VIII, p. 484.

[213] Friederich usa l'espressione «Lebensbedürfnisse» (UZ, X, p. 457); cfr. in genere UZ, XII, 456-472.

[214] Ivi, p. 287.

[215] UZ, II, p. 29 («Marat berechnete mit dem größten Phlegma, in dem, von ihm redigirten Volkesfreunde, wie viel Aristokraten-Köpfe die Laternen noch verlangten, bis die Freiheit des Volkes gesichert, und alle Ketten der Zwingherrschaft gebrochen seyen»); UZ, V, p. 228 («[…] unten in den Höfen und im Garten spielten die Kinder mit den abgehauenen Köpfen und Gliedmaßen der Gemordeten»).

[216] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 110-115; MBA, III.4, p. 54; *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 489-490.

[217] *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 490; G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., pp. 90-101; cfr. anche *Katalog Marburg*, pp. 95-96.

[218] MBA, III.4, p. 55; cfr. anche T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 114-120.

[219] Cfr. MBA, III.4, p. 53; *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 490.

[220] G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, cit.

[221] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 183-298; G. Schaub, *Statistik und Agitation. Eine neue Quelle zu Büchners Hessischem Landbote*, in H. Anton (a cura di), *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*, Winter, Heidelberg 1977, pp. 351-375; *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 804-835.

[222] T.M. Mayer, *Zu den Textanteilen Büchners und Weidigs am* Hessischen Landboten, in Id., *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 183-288; T.M. Holmes, *Druckfehler und Leidensmetaphern als Fingerzeige zur Autorschaft einer Landboten-Stelle*, «Georg Büchner Jahrbuch», 5, 1985, pp. 11-17; R. Saviane, *Libertà e necessità.* Der Hessische Landbote *di Georg Büchner*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Germanica, Studi Tedeschi», 19/2, 1976, pp. 7-119; G. Schaub, *Statistik und Agitation. Eine neue Quelle zu Büchners* Hessischen Landboten, cit., pp. 351-375; cfr. anche J.C. Hauschild, *Georg Büchner. Biographie*, Propyläen, Stuttgart 1997, pp. 398-410.

[223] G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, cit., p. 14.

[224] I dati statistici sono ricavati dal quarto volume di G.W.J. Wagner, *Statistisch-topographisch-historische Beschreibung des Großherzogsthums Hessen,* 4 voll.,

Wagner, Darmstadt 1831 (cfr. *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 835); tra le fonti si citano inoltre la Bibbia e *Hesperus* di Jean Paul. Per quanto riguarda invece i contenuti rivoluzionari si fa riferimento al già citato discorso di Blanqui del 12 gennaio 1832 pubblicato a Parigi con il titolo *Défense du citoyen Auguste Blanqui devant la Court d'Assise*, tradotto in tedesco nello stesso anno: [L.A. Blanqui], *Prozeß der Volksfreunde zu Paris. Ein Vorbild des Ernstes und der Kraft*, gedruckt bei der Frau Witwe Silbermann, Straßburg 1832; Schaub cita come fonte anche il volantino di Wilhelm Schulz dal titolo *Frag-und Antwortbüchlein über Allerlei, was im deutschen Vaterlande besonders Noth thut. Für den deutschen Bürgers- und Bauersmann,* pubblicato anonimo nel 1819. Cfr. G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig. Der Hessische Landbote. Studienausgabe*, cit., pp. 76-87.

[225] [W. Schulz], *Frag-und Antwortbüchlein über Allerlei, was im deutschen Vaterlande besonders Noth thut. Für den deutschen Bürgers- und Bauersmann* [1819], citato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., pp. 77-87, qui p. 78.

[226] Si veda ad esempio la descrizione del rapporto tra ricchi e poveri fornita da Schulz: «Einzelne Reiche und Vornehme leben gar üppig und schwelgerisch, während mancher ehrliche und fleißige Bürger und Bauer große Not leiden muß, schwere Abgaben bezahlen, Schulden machen und noch obendrein von sogenannten vornhemen Herrn gehudelt wird» (ivi, pp. 84-85).

[227] Cfr. ad esempio: «Ja, meine Herren! Das ist der Krieg zwischen Arm' und Reich'; so wollten es die Reichen, denn sie haben den ersten Angriff gethan. – Sie finden nur übel, dass die Armen Widerstand leisten». [L.A. Blanqui], *Prozeß der Volksfreunde zu Paris. Ein Vorbild des Ernstes und der Kraft*, cit., citato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig. Der Hessische Landbote. Studienausgabe*, cit., p. 91.

[228] Cfr. G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., pp. 90-101; *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 835 e sgg.; *Katalog Marburg*, pp. 95 e sgg.

[229] Si vedano ad esempio i brani in cui l'oppressione delle masse è descritta come un furto commesso dai ricchi ai danni dei poveri: «Die Bemerkung mag hinreichen, daß diese Masse von Lasten immer so ausgetheilt ist, dass der Reiche dabei verschont bleibt, und der Arme ausschließlich gedrückt werde, oder vielmehr, daß die *Müßigen auf eine schändliche Weise die arbeitenden Massen berauben*. [...] Denn alles Geld, welches durch das Budget verschwendet wird, wird ja in den Städten verzehrt; dem Bauer soll übrigens ohnedem kein Heller von den anderthalb Milliarden, deren Fünfsechstheile durch ihn bezahlt wird, zurückkehren». [L.A. Blanqui], *Prozeß der Volksfreunde zu Paris. Ein Vorbild des Ernstes und der Kraft,* cit. in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig. Der Hessische Landbote. Studienausgabe*, cit., p. 93. Cfr. la replica 57 del «Cittadino» in *Dantons Tod:* «Ergo ihr arbeitet und sie thun nichts, ergo ihr habt's erworben und sie haben's gestohlen; ergo, wenn ihr von eurem gestohlnen Eigenthum ein paar Heller wieder haben wollt, müßt ihr huren und betteln».

[230] [L.A. Blanqui], *Prozeß der Volksfreunde zu Paris. Ein Vorbild des Ernstes und der Kraft*, cit. tratta da G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig. Der Hessische Landbote. Studienausgabe*, cit., p. 91.

[231] Ivi, p. 92.

[232] T.M. Mayer individua un punto di rottura circa alla metà del testo (nella versione di luglio), alla fine del brano che si conclude con l'immagine del grasso dei contadini usato dai «signori» per alimentare le lampade (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 59). Egli attribuisce la prima parte a Büchner e la seconda a Weidig, sottolineando però come quest'ultimo da un lato sia intervenuto con evidenti correzioni e aggiunte anche in alcuni punti della prima parte e dall'altro abbia ripreso alcune frasi e imma-

gini dall'originale büchneriano nella seconda, cosicché entrambe le parti, per quanto siano in genere solo di uno dei due autori, mostrano anche punti isolati da attribuire all'altro (T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 267 e sgg.).

[233] È questo ad esempio il caso del riferimento al sangue succhiato ai contadini dagli oppressori («Hebt die Augen auf und zählt das Häuflein eurer Presser, die nur stark sind durch das Blut, das sie euch aussaugen»; *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 65). Questa immagine, pur trovandosi nella seconda parte del testo, viene concordemente attribuita a Büchner (cfr. *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, a cura di G. Schaub, cit., p. 73; J.C. Hauschild, *Georg Büchner. Biographie,* cit., p. 398).

[234] Si ricordi che, secondo la testimonianza di Becker, l'uso dell'espressione «die Vorhnehmen», nel volantino, deriva dall'intervento di Weidig che l'avrebbe sostituita a quella usata da Büchner, «die Reichen» (*Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837,* in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 109).

[235] Cfr. ad esempio l'insistito paragone con i cavalli da soma ma anche il ripetuto uso di espressioni quali «schinden» o «Schinderei». «Das Gesetz ist das Eigentum einer unbedeutenden Klasse von Vornehmen und Gelehrten, die sich durch ihr eignes Machwerk die Herrschaft zuspricht. Diese Gerechtigkeit ist nur ein Mittel, euch in Ordnung zu halten, damit man euch bequemer schinde» (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 55); «Ihr dürft euern Nachbarn verklagen, der euch eine Kartoffel stiehlt; aber klagt einmal über den Diebstahl, der von Staatswegen unter den Namen begangen wird, damit eine Legion unnützer Beamten sich von eurem Schweiße mästen: klagt einmal, daß ihr der Willkür einiger Fettwänste überlassen seid und daß diese Willkür Gesetz heißt, klagt, daß ihr die Ackergäule des Staates seid [...]: Wo sind die Gerichtshöfe, die eure Klage annehmen?» (ivi, p. 56); «Der Boden unter euren Füßen, der Bissen zwischen euren Zähnen ist besteuert. Dafür sitzen die Herren in Fräcken beisammen und das Volk steht nackt und gebückt vor ihnen, sie legen die Hände an seine Lenden und Schultern und rechnen aus, wie viel es noch tragen kann, und wenn sie barmherzig sind, so geschieht es nur, wie man ein Vieh schont» (*Ibid.*); «Dafür werden Beamte aufs Polster gelegt [...] wenn sie eifrige Handlanger bei der regelmäßig eingerichteten Schinderei gewesen, die man Ordnung und Gesetz heißt» (ivi, p. 57).

[236] Ivi, p. 366.

[237] Ivi, p. 54.

[238] *Dantons Tod*, repl. 58: «3. Bürger. [...]wir wollen ihnen das Fett auslassen und unsere Suppen mit schmelzen».

[239] R. Saviane, *Libertà e necessità.* Der Hessische Landbote *di Georg Büchner*, cit., p. 61.

[240] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 55.

[241] Ivi, p. 65.

[242] Ivi, p. 59.

[243] G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, cit., p. 11.

[244] «[...] steht durchaus in Frage, ob es sich bei der Bildersprache des *Landboten* einfach um eine Rhetorik der Volkesnähe, oder nicht eher um eine Konsequenz – gleichsam als Negativbild – aus der Wahrnehmung der Primärbedürfnisse als fundamental rechtsstiftend und ihrer Verortung als revolutionärer Primärenergie in der menschlichen Physis handelt» (ivi, p. 11).

[245] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 369.

[246] «Die politischen Verhältnisse könnten mich rasend machen. Das arme Volk schleppt geduldig die Karren, worauf die Fürsten und Liberalen ihre Affenkomödie spielen. Ich bete jeden Abend zum Hanf und zu d. Laterne» (ivi, p. 377).

[247] G. Büchner, *An Karl Gutzkow* (nach dem 19. März 1835), ivi, p 400. Cfr. anche la testimonianza di August Becker relativamente alle convinzioni poltiche di Büchner: «Sollte es den Fürsten einfallen, den *materiellen Zustand des Volkes* zu verbessern […], dann ist die Sache der *Revolution*, wenn sie der Himmel nicht erbarmt, in *Deutschland* auf immer verloren» (*Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*, in *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, a cura di G. Schaub, cit., p. 106).

[248] G. Büchner*, An Karl Gutzkow* (Anfang Juni 1836): «Die Gesellschaft mittelst der Idee, von der gebildeten Klasse aus reformieren? Unmöglich! Unsere Zeit ist rein *materiell*, wären Sie je direkter politisch zu Werke gegangen, so wären Sie bald auf den Punkt gekommen, wo die Reform von selbst aufgehört hätte. Sie werden nie über den Riß zwischen der gebildeten und ungebildeten Gesellschaft hinaus kommen. Ich habe mich in letzter Zeit überzeugt, die gebildete und wohlhabende Minorität, so viel Concessionen sie auch von der Gewalt für sich begehrt, wird nie ihr spitzes Verhältnis zur großen Klasse aufgeben wollen. Und die große Klasse selbst? Für die gibt es nur zwei Hebel, materielles Elend und *religiöser Fanatismus*. Jede Partei, welche dies Hebel anzusetzen versteht, wird siegen. Unsere Zeit braucht Eisen und Brot – und dann ein *Kreuz* oder sonst so was. Ich glaube, man muss in socialen Dingen von einem absoluten *Rechts*grundsatz ausgehen, die Bildung eines neuen geistigen Lebens im Volk suchen und die abgelebte moderne Gesellschaft zum Teufel gehen lassen» (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 440).

[249] *Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*, cit. in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 108. Cfr. anche le dichiarazioni di Becker nell'interrogatorio del primo novembre 1837: «Er sah indessen ein, daß das gemeine Volk eine Auseinandersetzung seiner Verhältnisse zum deutschen Bund nicht verstehen und einem Aufruf, seine angeborenen Rechte zu erkämpfen, kein Gehör geben werde; im Gegentheil glaubte er, daß es nur dann bewogen werden könne, seine gegenwärtige Lage zu verändern, wenn man ihm seine nahe liegenden Interessen vor Auge lege» (ivi, p. 111).

[250] Cfr. [M. Schäffer], *Vortrag in Untersuchungssachen wider die Teilnehmer an revolutionären Umtrieben in der Provinz Oberhessen, § 13, [Gießen, 1837/38]*, citato in R. Görisch, T.M. Mayer (a cura di), *Untersuchungsberichte zur republikanischen Bewegung in Hessen 1831-1834*, Insel Verlag, Frankfurt M. 1982, pp. 331-337. Cfr. anche: *Bericht über die Darmstädter Sektion der Gesellschaft der Menschenrechte, aus den „Periodischen Übersichtsbericht der Bundes-Zentralbehörde“ in Frankfurt a. M. vom 31. 1. 1842 [Hessisches Staatsarchiv Darmstadt, G2, Nr. 529/8*], citato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., pp. 124-127.

[251] *Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 25. Oktober 1837*, citato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 113. Cfr. anche *Verhöraussagen August Beckers über* den Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*: «Soll jemals die Revolution auf eine durchgreifende Art ausgeführt werden, so kann und darf das bloß durch die große Masse des Volkes geschehen» (ivi, p. 105).

[252] *Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*, riportato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 105.

[253] *Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. November 1837*, riportato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 112. Cfr. anche *Verhörprotokoll des Studenten Theodor Sartorius durch Hof-*

gerichtsrat Georgi vor der Untersuchungskommission in Friedberg, 1. Juni 1835, riportato in *Katalog Marburg*, p. 156.

[254] *Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*, citato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 109. Cfr. anche *Verhörprotokoll Gustav Clemms über den* Hessischen Landboten, *Darmstadt, 9. Oktober 1835*, riportato in *Katalog Marburg*, p. 158.

[255] G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, cit., pp. 3-6.

[256] «Der Stimulus politischen Handelns bleibt wesentlich an die Natur des Menschen als Koerper gebunden» (ivi, p. 6). Friedrich definisce il corpo sofferente «Triebkraft und Austragungsort geschichtlicher Entwicklung» (ivi, p. 17).

[257] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 66.

[258] G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, cit., pp. 13.

[259] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 196 e sgg., 236 e sgg.

[260] Ivi, pp. 200-236.

[261] Ivi, p. 236.

[262] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 54.

[263] Questo brano conclude il paragrafo dedicato al rapporto tra «Leib des Volkes» e «Staat» e viene concordemente attribuito a Büchner. Tra questo e la parte iniziale citata più sopra si trova invece una parte di attribuzione più controversa («Wohnt eine Anzahl von Menschen in einem Land und es sind Verordnungen oder Gesetze vorhanden, nach denen jeder sich richten muß, so sagt man, sie bilden einen Staat. Der Staat also sind Alle, die Ordner im Staat sind die Gesetze, durch welche das Wohl Aller gesichert ist, und die aus dem Wohl Aller hervorgehen sollen») che T.M. Mayer attribuisce a Wedig (T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 269 e sgg.), mentre Saviane a Büchner (R. Saviane, *Libertà e necessità.* Der Hessische Landbote *di Georg Büchner*, cit., p. 93).

[264] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 366-367.

[265] Per T.M. Mayer i Bürger esprimono in modo corale il pensiero dell'autore («Mit den drei Bürgern stellt Büchner […] sanculottische Militants auf die Bühne, die – obgleich unter sich durchaus differenziert – mit denkbarer Eindeutigkeit chorisch seine Meinung wiedergeben», T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., p. 110).

[266] G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, cit., pp. 22 e sgg.

[267] Come accennato in precedenza, l'episodio si ritrova in *Unsere Zeit* (UZ, I, p. 509), ma è decisamente significativo che Büchner abbia voluto introdurlo in questa scena rendendolo funzionale alla caratterizzazione del popolo. Cfr. anche U. Dedner, *Der relative Zuwachs revolutionärer Wirklichkeit in Georg Büchners Drama* Dantons Tod, cit., p. 115-120.

[268] *Dantons Tod*, repl. 438: «Danton. […] Ich habe im September die junge Brut der Revolution mit den zerstückten Leibern der Aristocraten geäzt. Meine Stimme hat aus dem Golde der Aristocraten und Reichen dem Volke Waffen geschmiedet […]».

[269] G. Büchner, *An die Familie* (Juni 1833), in *Büchner, Sämtliche Werke,* II, p. 369.

[270] Si ricordi che in letteratura vi sono opinioni discordi circa il periodo di composizione. De Angelis, proponendo una nuova datazione dei manoscritti, anticipa la composizione del *Woyzeck* ai primi mesi del 1834 (in particolare tra l'otto di-

cembre 1833 e luglio 1834) e si rifiuta di considerarlo l'ultimo dramma di Büchner, ipotizzando invece che esso sia il primo lavoro iniziato dall'autore. E. De Angelis, *Einleitung,* in Id. (a cura di), *Georg Büchner. Woyzeck. Faksimile, Transkription, Emendation und Lesetext*, Saur, München 2000, pp. 15-29 (cfr. anche Id., Woyzeck. *Büchners erstes Drama*, «Germanisch-Romanische Monatschrift», 47, 1997, pp. 91-100). Tale ipotesi di datazione contrasta con quella, sicuramente più diffusa e consolidata, fornita invece nella *Marbuger Ausgabe* in cui la composizione viene datata dalla seconda metà del 1836 in poi (MBA, VII.2, pp. 102 e sgg.); cfr. anche T.M. Mayer, *Zur Datierung von Georg Büchners philosophischen Schriften und* Woyzeck *H3,1*, «Georg Büchner Jahrbuch», 9, 2000, pp. 281-329.

[271] Le letture in chiave politica sono numerosissime. Si citerà qui solo A. Glück, Woyzeck. *Tragödie eines Paupers*, in *Katalog Darmstadt*, pp. 325-332; H. Poschmann, *Georg Büchner. Dichtung der Revolution. Revolution der Dichtung*, cit., pp. 254-268; H. Mayer, *Georg Büchner und seine Zeit*, cit., pp. 328-335.

[272] W. Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, cit., passim; R. Mühlher, *Georg Büchner und die Mythologie des Nihilismus*, in W. Martens (a cura di), *Georg Büchner*, cit., pp. 255-288.

[273] U. Roth, *Das Forschungsprogramm des Doktors in Georg Büchners Woyzeck unter besonderer Berücksichtigung von H2,6*, cit.; Id., *Georg Büchners* Woyzeck *als medizinhistorisches Dokument*, cit.; A. Glück, *Der Menschenversuch. Die Rolle der Wissenschaft in Georg Büchner* Woyzeck, cit. Cfr. anche MBA, VII.2, pp. 440 e sgg.; G. Reuchlein, *Das Problem der Zurechnungsfähigkeit bei E.T.A. Hoffmann und Georg Büchner. Zum Verhältnis von Literatur, Psychiatrie und Justiz im 19. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt M. 1985; G. Rath, *Georg Büchners Woyzeck als medizinisches Zeitdokument*, «Grenzgebiete der Medizin», 10, 1949, pp. 469-480.

[274] H. Krapp, *Der Dialog bei Georg Büchner*, Gentner, Darmstadt 1958; G. Baumann, *Georg Büchner. Die dramatische Ausdruckswelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976; I. Oesterle, *Verbale Präsenz und poetische Rücknahme des literarischen Schauers Nachweise zur ästhetischen Vermitteltheit des Fatalismusproblems in Georg Büchners* Woyzeck, cit.

[275] MBA, VII.2, pp. 251-440.

[276] Si rimanda in particolare al ricco apparato di documenti riportato nella *Marburger Ausgabe* (MBA, VII.2, pp. 251-440).

[277] Ivi, pp. 333-349.

[278] Nella *Marburger Ausgabe* si fa riferimento ad una divisione anche politica all'interno del dibattito medico-scientifico tra conservatori (assertori di una psichiatria di matrice ancora idealistica e moralistico-religiosa, come ad esempio Heinroth) e progressisti (promotori delle nuove tendenze provenienti dalla c.d. psichiatria somatica francese, come Friedrich Nasse); tuttavia si specifica anche lo scarsa considerazione della questione sociale che caratterizza in genere tutta la diatriba relativa al «caso Woyzeck» – aspetto che emerge effettivamente anche dalla consultazione dei documenti qui riportati (MBA, VII.2, pp. 333-338).

[279] J.C. Clarus, *Die Zurechnungsfähigkeit des Mörders Johann Christian Woyzeck*, «Zeitschrift für die Staatsarzneikunde», 4, 1825, pp. 1-97. Il testo viene riportato quasi integralmente in MBA, VII.2, pp. 259-297.

[280] E. Horn, *Gutachten über den Gemüthzustand des Tobacksspinnergesellen Daniel Schmolling*, «Archiv für medizinische Erfahrung im Gebiete der praktischen Medizin und Staatsarzneikunde», März-April, 1820, pp. 192-367. Il testo è riportato in MBA, VII.2, pp. 307-316.

[281] P. Bopp, *Kurze Darstellung des von J. Ph. Schneider Soldat im 2. Garde-Fußier-Bataillon, an dem Buchdruckergesellen Bernhard Lebrecht aus Troppau in Schlesien veruebten grausamen Mord, aus den Untersuchungs-Akten, gegeben von dem Stabs-Auditeur Schenk*, «Großherzoglich-Hessische Zeitung», 57, 1816, pp. 548 e sgg.; il testo fu ripubblicato nel 1834 con il titolo *Meuchelmord* sulla rivista «Bibliothek

gewählter Strafrechtsfälle», 1, 1834, pp. 48-69. Per questo lavoro si farà riferimento al testo riportato quasi integralmente in MBA, VII.2, pp. 321-329. Nell'edizione di Poschmann si include come fonte anche il testo di Bopp *Zurechnungsfähig oder nicht?* (1836) relativo al c.d. Caso Dieß che invece la *Marburger Ausgabe* inserisce tra i documenti che non hanno qualità di fonte (MBA, VII.2, pp. 433-437; cfr. *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 723 e sgg.). Per quanto riguarda gli aspetti considerati in questo capitolo, in particolare la questione sociale, il testo non presenta elementi che si discostino da quelli rilevati per le altre fonti.

[282] Cfr. J.C. Clarus, *Die Zurechnungsfähigkeit des Mörders Johann Christian Woyzeck*, citato in MBA, VII, pp. 266-269.

[283] Ivi, p. 275.

[284] Quando il «Capitano» allude a Marie e al suo tradimento con il Tamburmaggiore, Woyzeck risponde: «Herr Hauptmann, ich bin ein armer Teufel, - und habe sonst nichts - auf der Welt Herr Hauptmann» (MBA, VII.2, p. 18). Per *Woyzeck* si farà riferimento allo «Emendierter Text» in MBA, VII.2, pp. 3-32 (si prenderanno in considerazione tutte le versioni manoscritte, escludendo tuttavia in genere le scene cancellate dallo stesso autore).

[285] MBA, VII.2, p. 24.

[286] Cfr. H4,2: «Marie. Er steht auf seinen Füßen wie ein Löw. […] Margreth. Ihre Auge glänze ja noch» (MBA, VII.2, p. 22); H4,6: «Marie. (*ihn ansehend, mit Ausdruck*) Geh' einmal vor dich hin – Über die Brust wie ein Stier und ein Bart wie ein Löw. So ist keiner» (ivi, p. 26).

[287] È significativo osservare che H4,2 rappresenta la rielaborazione di una stesura precedente (H2,2) da cui Büchner riprende l'elemento del fascino esercitato dal Tamburmaggiore sulla donna per poi spostare l'accento sul legame tra esso e la condizione di miseria in cui Marie vive, un aspetto che non compare nelle precedenti versioni.

[288] MBA, VII.2, p. 22.

[289] Ivi, p. 25. Si vedano anche le parole del garzone in H4,11: «Aber wahrlich ich sage Euch, von was hätte der Landmann, der Weißbinder, der Schuster, der Arzt leben sollen, wenn Gott den Menschen nicht geschaffen hätte? Von was hätte der Schneider leben sollen, wenn er dem Menschen nicht die Empfindung der Schaam eingepflanzt, von was der Soldat, wenn er ihn nicht mit dem Bedürfniß sich totzuschlagen ausgerüstet hätte?» (MBA, VII.2, p. 30). Nella *Marburger Ausgabe* si individua qui anche un ironico riferimento alla scuola teleologica (MBA, VII.2, p. 521); la critica sociale sottesa al brano è comunque evidente.

[290] Si vedano ad esempio le considerazioni di Heinroth: «Der Mensch kommt nicht als Bestie auf die Welt […]. Wird der Mensch zur Bestie, so ist es seine Schuld: denn das heilige Gesetz Gottes ist Jedem ursprünglich als Gewissen beigegeben. […] Das Thier, so mächtig es sey, schätzen wir *unter uns*; den Menschen allein als *unseres Gleichen*, folglich als moralisches Wesen. […] Kurz, wir sind genöthiget, das ganze Menschengeschlecht aller Zeiten und Orte als ein moralisches Geschlecht zu betrachten. […] Demzufolge müssen wir zweierlei als *ursprünglich wahr* anerkennen, *erstlich:* daß die moralische Kraft *ursprünglich* über das ganze Menschengeschlecht ausgegossen sey; zweitens: daß sich Gott *ursprünglich* dem ganzen Menschengeschlecht offenbart habe: denn dieß sind die beiden Bedingungen, unter denen allein ein *heiliger Wille* dem Daseyn moralischer Wesen gelegt werden kann. […] *Unfreiheit ist die Frucht der Schuld; und die Folge der Schuld ist Strafe*» (J.C.A. Heinroth, *System der psychisch-gerichtlichen Medizin, oder theoretisch-praktische Anweisung zur wissenschaftlichen Erkenntnis und gutachtlichen Darstellung der krankhaften persönlichen Zustände, welche vor Gericht in Betracht kommen*, Hartmann, Leipzig 1825, pp. 328 e sgg, citato da MBA, VII.2, p. 383).

[291] Dedner ha evidenziato anche i rimandi ironici di questo passo a Wilbrand (B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., pp. 294-299).

[292] MBA, VII.2, p. 25.

[293] *Verhöraussagen August Beckers über den Hessischen Landboten und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*, citato in G. Schaub (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 109.

[294] MBA, VII.2, p. 18.

[295] Ivi, p. 20.

[296] J. C. Clarus, *Die Zurechnungsfähigkeit des Mörders Johann Christian Woyzeck*, citato in MBA VII.2, pp. 266 e sgg.

[297] MBA, VII.2, pp. 26-27.

[298] U. Roth, *Das Forschungsprogramm des Doktors in Georg Büchners* Woyzeck *unter besonderer Berücksichtigung von H2,6*, cit., passim; B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., passim; MBA, VII.2, pp. 474-484 e 509-514.

[299] Con la figura del «Dottore» si conduce una critica ironica ad entrambe le tendenze della scienza biologica e medica dell'epoca, quella idealistica naturfilosofica e quella empirica (MBA, VII.2, pp. 474 e sgg.). L'allusione diretta sarebbe in particolare a Johann Bernahrd Wilbrand, che Büchner ebbe come professore a Gießen, ma nella *Marburger Ausgabe* si evidenziano anche rimandi diretti ai testi di esponenti di spicco della psichiatria giuridica, ad esempio a Adolph Henke, Johann Christian Heinroth e in genere ai medici più conservatori che proponevano ancora una medicina strettamente connessa alla religione e alla morale cristiana e caratterizzata da spiccate tendenze idealistiche (ivi, pp. 474-519). De Angelis, anche sulla base delle caricature disegnate dallo stesso Büchner ai margini del manoscritto, individua nel «Dottore» e nel «Capitano» allusioni ironiche rispettivamente a Justus Liebig e J. B. Wilbrand, i due professori dell'Università di Gießen di cui Büchner doveva aver seguito le lezioni: cfr. E. De Angelis, *Einleitung*, in Id. (a cura di), *Georg Büchner. Woyzeck. Faksimile, Transkription, Emendation und Lesetext*, cit., pp. 22 e sgg.

[300] Si ricordi qui che la commedia büchneriana ha in realtà dato adito alle letture più disparate che esulano dalle interpretazioni in senso meramente politico, ma che non possono essere trattate nell'ambito di questo studio. Si rimanda quindi agli studi di Dedner, Hermand, Poschmann e Hiebel. B. Dedner (a cura di), *Georg Büchner.* Leonce und Lena. *Kritische Studienausgabe. Beiträge zu Text und Quellen*, Athenäu, Frankfurt Main 1987; J. Hermand, *Der Streit um* Leonce und Lena, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 98-117; H.H. Hiebel, *Das Lachen der Sphynx. Das Phantom des Überbaus und die Aussparung der Basis: Leerstellen in Büchners* Leonce und Lena, «Georg Büchner Jahrbuch», 7, 1990, pp. 126-143; H. Poschmann, *Büchners* Leonce und Lena. *Komödie des status quo*, «Georg Büchner Jahrbuch», 1, 1981, pp. 112-159. Una ampia parte della letteratura critica si è inoltre concentrata sulla rappresentazione della noia e della malinconia (cfr. H. Gnüg, *Melancholie-Problematik in Alfred de Mussets* Fantasio *und Georg Büchners* Leonce und Lena, cit., pp. 194-211; L. Völker, *Die Sprache der Melancholie in Büchners* Leonce und Lena, cit.).

[301] Ad esempio Sengle (F. Sengle, *Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution, 1815-1848*, 3 voll., Metzler, Stuttgart 1971-1982, III, p. 312); G. Beckers, Leonce und Lena. *Ein Lustspiel der Langweile*, Winter, Heidelberg 1961; P. Horn, *Der mechanische Materialismus und die Sinnlosigkeit der Welt in Georg Büchners* Leonce und Lena, «Acta Germanica», 14, 1981, pp. 83-109.

[302] MBA, VI, pp. 181-208.

[303] *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 605-609.

[304] R. Drux, *Marionette Mensch. Ein Metapherkomplex und sein Kontext von Hoffmann bis Büchner*, Fink, München 1986; cfr. anche Id., *«Holzpuppen». Bemerkungen zu einer poetologischen Kampfmetapher bei Büchner und ihrer antiidealistischen Stoßrichtung*, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2000, pp. 237-253. Si vedano anche i seguenti saggi: P. Gendolla, *«Nichts als Kunst und Mechanismus» Maschi-*

nenmetaphern bei Büchner, in *Katalog Darmstadt*, pp. 306-311; B. Dedner, *Bildsysteme und Gattungsunterschiede in* Leonce und Lena, Dantons Tod *und* Lenz, in Id. (a cura di), *Georg Büchner. Leonce und Lena. Kritische Studienausgabe. Beiträge zu Text und Quellen*, cit., pp. 157-218; H.J. Ruckhäberle, Leonce und Lena. *Zu Automat und Utopie*, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 130-146.

[305] E. Henze, *Mensch oder Marionette? Gedanken zu Kleist und Büchner*, «Merkur», 21, 1967, pp. 1144-1154, qui p. 1148; J. Schröder, *Georg Büchners* Leonce und Lena. *Eine verklärte Komödie*, Fink, München 1966, p. 170; W. Martens, *Büchner:* Leonce und Lena, in W. Hinck (a cura di), *Die deutsche Komödie*, Bagel, Düsseldorf 1977, pp. 145-159; R. Majut, *Lebensbühne und Marionette. Ein Beitrag zur seelengeschichtliche Entwicklung von der Genie-Zeit bis zum Biedermeier*, Ebering, Berlin 1931, p. 132. Cfr. anche L. Zagari, *Georg Büchner e la ricerca dello stile drammatico*, cit., p. 58.

[306] Non è possibile approfondire qui la questione del *topos* dell'automa e della differenza tra automa e marionetta, due aspetti che diventano fondamentali nella cultura tedesca dal periodo romantico in poi. Si rimanda ad esempio alla già citata opera di Majut e alla folta letteratura critica relativa in particolare a E.T.A. Hoffmann e Kleist. Cfr. anche L. Sauer, *Marionetten, Maschinen, Automaten: der künstliche Mensch in der deutschen und englischen Romantik*, Bouvier, Bonn 1983.

[307] R. Drux, *Marionette Mensch. Ein Metapherkomplex und sein Kontext von Hoffmann bis Büchner*, cit., p. 144.

[308] Ivi, p. 113; cfr. anche W. Wittkowski, *Georg Büchner. Persönlichkeit, Weltbild, Werk*, Winter, Heidelberg 1978, p. 240.

[309] MBA, VI, pp. 133-135. Per *Leonce und Lena* si fa riferimento al «Quellenbezogener Text» in MBA, VI, pp. 129-154.

[310] Ivi, p. 138. Cfr. a tale proposito P. Gendolla, «*Nichts als Kunst und Mechanismus» Maschinenmetaphern bei Büchner*, cit., p. 310 e W. Hildesheimer, *Über Georg Büchner*, in Id., *Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1969, p. 40.

[311] «Leonce. […] Warum kann ich mir nicht wichtig werden und der armen Puppe einen Frack anziehen und einen Regenschirm in die Hand geben, daß sie sehr rechtlich und sehr nützlich und sehr moralisch würde?» (MBA, VI, p. 130). Cfr. anche ivi, p. 154: «Leonce. […] Nun Lena, siehst Du jetzt, wie wir die Taschen voll haben, voll Puppen und Spielzeug? […] Oder wollen wir ihnen Fräcke anziehen, und sie infusorische Politik und Diplomatie treiben lassen und uns mit dem Mikroskop daneben setzen?».

[312] R. Drux, *Marionette Mensch. Ein Metapherkomplex und sein Kontext von Hoffmann bis Büchner*, cit., p. 128-146; W. Wittkowski, *Georg Büchner. Persönlichkeit, Weltbild, Werk*, cit., p. 240; J. Schröder, *Georg Büchners* Leonce und Lena. *Eine verklärte Komödie*, cit., pp. 134 e sgg.

[313] Decisamente interessante è la rielaborazione iperbolica di questo aspetto che caratterizza la più recente messinscena del dramma allestita da Robert Wilson per il Berliner Ensemble (prima rappresentazione: 1.5.2003). Cfr. *Georg Büchner. Leonce und Lena. Ein Lustspiel. Programmheft*, Regie von Robert Wilson, Berliner Ensemble, Druckpunkt Berlin, Berlin 2003.

[314] Si vedano le didascalie del passo di I/2 citato più avanti, ma anche quelle delle scene I/1, I/3, II/4, III/3.

[315] MBA, VI, pp. 132-133.

[316] Ivi, pp. 444-449; *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 620 e sgg.

[317] Un passo analogo è quello in cui Valerio descrive cosa significhi essere re («Nun Sie sollen König werden, das ist eine lustige Sache. Man kann den ganzen Tag spazieren fahren und den Leuten die Hüte verderben durch's viele Abziehen, man kann aus ordentlichen Menschen ordentliche Soldaten ausschneiden, so daß Alles ganz natürlich wird, man kann schwarze Fräcke und weiße Halsbinden zu Staatsdieners machen, und wenn man stirbt, so laufen alle blanken Köpfe blau an

und die Glockenstricke reißen wie Zwirnfaden vom vielen Läuten. Ist das nicht unterhaltend?»; MBA, VI, p. 139).

[318] Ivi, pp. 463-465.

[319] Ivi, p. 132.

[320] Nella *Marburger Ausgabe* si sottolinea anche come il riferimento al «königliches Wort» doveva rappresentare per il lettore dell'epoca una precisa allusione al tradimento delle promesse fatte dai vari monarchi nel 1815 di concedere la costituzione nei rispettivi regni (MBA, VI, p. 527).

[321] Ivi, p. 150.

[322] *Ibid.*

[323] «Valerio. Aber eigentlich wollte ich einer hohen und geehrten Gesellschaft verkündigen, daß hiemit die zwei weltberühmten Automaten angekommen sind. [...] Nichts als Kunst und Mechanismus, nichts als Pappendeckel und Uhrfedern. Jedes hat eine feine, feine Feder von Rubin unter dem Nagel der kleinen Zehe am rechten Fuß, man drückt ein klein wenig und die Mechanik läuft volle fünfzig Jahre. Diese Personen sind so vollkommen gearbeitet, daß man sie von anderen Menschen nicht unterscheiden könnte, wenn man nicht wüßte, daß sie bloße Pappdeckel sind, man könnte sie eigentlich zu Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft machen. Sie sind sehr edel, denn sie sprechen hochdeutsch [...]» (ivi, p. 152).

[324] Ivi, p. 154.

[325] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 57.

[326] MBA, VI, p. 148.

[327] Poschmann individua nel riferimento all'arrosto e alla gratitudine un ironico attacco agli atti filantropici compiuti *una tantum* dai regnanti e in particolare una diretta allusione alla distribuzione di viveri a tutti i poveri compiuta a Darmstadt il 19 gennaio 1834 (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 655).

[328] MBA, VI, p. 148.

[329] G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch,* (nuova edizione a cura di R. Wahrig-Burfeind), Bertelsmann-Lexikon-Verlag, Gütersloh 1997, pp. 596-597.

[330] Sia nella *Marburger Ausgabe* che nell'edizione di Poschmann si evidenzia come la variante «werfen Spiritus in sich» non sia filologicamente accettabile e si propone come unica variante «werfen Spiritus an sich», con un evidente spostamento semantico (MBA, VI, p. 520; *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 653).

[331] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 652-653.

[332] MBA, VI, p. 149.

[333] R. Niehoff, *Die Herrschaft des Textes: Zitattechnik als Sprachkritik in Georg Büchners Drama* Dantons Tod *unter Berücksichtigung der* Letzten Tage der Menschheit *von Karl Kraus*, Niemeyer, Tübingen 1991. Cfr. anche più recentemente H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., pp. 136 e sgg.

[334] H.H. Hiebel, *Republikanische Motive in Georg Büchners* Danton's Tod, cit.

[335] *Histoire de la Révolution française*, VI, p. 214.

[336] «Robespierre sagt: wir wollen noch einmal über Paris die Sichel der Gleichheit schwingen» (UZ, VI, p. 424); «Von allen Seiten her schrieben die Volksrepräsentanten aus den Departementen und von den Armeen während dieses unglücklichen Zeitraums nach Paris: „Wir bemühen uns, die Einwohner von... auf die Höhe der Revolution zu bringen; die Guillotine republikanisirt ohne Unterlass; ein großer Einschub (fournée) ist geschehen; die Aristokraten tanzen fleißig die Carmagnole". Lauter Euphemismen der Hinrichtungen [...]» (UZ, XII, pp. 19-20). Cfr. anche: «Der Präsident sprach: „Hier hat das Beil des Gesetzes den Tyrannen getroffen"» (ivi, p. 208).

[337] Cfr. *Dantons Tod*, repl. 364: «Ein Anderer. Das Beil des Gesetzes schwebt über alle Häuptern»; repl. 492: «Collot. Die Lava der Revolution fließt»; cfr. in genere anche i discorsi di Robespierre (repl. 99, 369) e di Saint-Just (repl. 370).

[338] *Dantons Tod*, repl. 425, corsivi miei.

[339] In genere la metafora teatrale costituisce un *Leitmotiv* dell'opera scespiriana. Riferimenti all'influsso dell'opera scespiriana su quella di Büchner si trovano in moltissimi studi critici. In genere si rimanda all'apparato critico della *Marburger Ausgabe* (MBA, III.3; MBA, III.2). cfr. anche W. Stellmacher, *Büchner und Shakespeare*, in R. Fischer, *Ethik und Ästhetik. Werke und Werte in der Literatur vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt a. M. 1995, pp. 445-455; S. Dissel, *«Ha, kannst du mich vergeben, Porcia?» Interpretationsansätze im Kontext der Shakespeare-Anspielungen in* Dantons's Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 53-64; H. Vogeley, *Büchner und Shakespeare*, Triltsch, Marburg 1934.

[340] Cfr. MBA, III.4, p. 118. Per l'influsso di Tieck sull'opera di Büchner si veda anche B. Dedner, *Verführungsdialog und Tyrannentragödie. Tieckspuren in* Dantons Tod, in B. Dedner, U. Hofstätter (a cura di), *Romantik im Vormärz*, Hitzeroth, Marburg 1992, pp. 31-90.

[341] Cfr. anche H.H. Hiebel, *Republikanische Motive in Georg Büchners* Danton's Tod, cit., pp. 73 e sgg.

[342] Cfr. *Dantons Tod*, repl. 438: «Danton. Ich habe im September die junge Brut der Revolution mit den zerstückten Leibern der Aristocraten geäzt. Meine Stimme hat aus dem Golde der Aristocraten und Reichen dem Volke Waffen geschmiedet […]».

[343] «Die Entäußerung der büchnerschen Figuren an Fremdinstanzen verrät sich am deutlichsten in ihrer Sprache. Die Sprache gehört ihnen nicht, sie reden im Zitat auch dort, wo sie nicht (wie es häufig der Fall ist) direkt zitieren. Die Worte lösen sich von ihren Sprechern ab und gewinnen eine dingliche Selbstständigkeit: oft in harmlos-selbstironischer Theatralik (vor allem unter den Dantonisten), aber nicht minder oft in fataler politischer Rhetorik» (H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., p. 136). Precedentemente Schneider afferma che la funzione della lingua e delle azioni dei personaggi sembra ridursi ad una «rethorische Maskierung der nackten Kreatürlichkeit» (ivi, p. 131).

[344] Cfr. anche B. Dedner, *Legitimationen des Schreckens in Georg Büchners Drama* Dantons Tod, «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 29, 1985, pp. 343–380, cfr. pp. 356-357.

[345] Su tale aspetto si veda recentemente H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., passim; cfr. anche 4.4.3.

[346] Proprio alla luce delle continue operazioni di smascheramento compiute dai dantonisti non risulta accettabile l'interpretazioni di Müller-Sievers che invece attribuisce al linguaggio di questa fazione un totale automatismo cui si contrapporrebbe il linguaggio concreto e «attivista» della parte giacobina (H. Müller-Sievers, *Desorientierung. Anatomie und Dichtung bei Georg Büchner*, Wallstein-Verlag, Göttingen 2003, p. 109).

[347] Cfr. anche H.H. Hiebel, *Republikanische Motive in Georg Büchners* Danton's Tod, cit., pp. 71 e sgg.

[348] Cfr. repl. 472, 492, 611, 612. Analoghe immagini si hanno nelle personificazioni della Rivoluzione o della Repubblica (repl. 391, 99, 472).

[349] UZ, XI, pp. 12-24, spec. p. 12.

[350] «Bald floßen neue Ströme von Blut auf diesen fruchtbaren Schutthaufen» (ivi, p. 13).

[351] Ivi, p. 15

[352] Ivi, p. 18.

[353] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung* des Hessischen Landboten, cit., pp. 60-61; Id., *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, cit., pp. 390 e sgg.; cfr. MBA, III.2, pp. 175-180.

CAPITOLO 3

IL CORPO E L'EROS

Poiché i numerosi riferimenti al corpo presenti nell'opera di Büchner, siano essi di tipo metaforico o letterale, coinvolgono spessissimo l'ambito della sessualità, un'analisi del complesso semantico del corpo non può prescindere da una considerazione dell'ambito semantico dell'amore e dell'eros. Tuttavia, avendo già dedicato a questa tematica due precedenti studi, mi limiterò qui solo ad una breve trattazione, in parte riprendendo i risultati delle analisi già svolte e in parte affrontando alcuni aspetti nuovi quali quelli relativi al rapporto tra eros e malattia in *Dantons Tod*, *Woyzeck* e *Lenz*, e alla problematica *Leib-Sprache* in *Dantons Tod*. Non si potrà affrontare la questione della tematica erotica in *Leonce und Lena* poiché essa, data la complessità con cui si sviluppa e soprattutto la varietà dei rimandi letterari che presenta, meriterebbe una trattazione a sé.

3.1 Il 'corpo in vendita': le prostitute in Dantons Tod

Come si è visto nel secondo capitolo, la tematica erotica risulta strettamente connessa a quella politica ed assume in questo senso una doppia valenza: nell'ideale di Stato di Camille e Hérault, l'eros ha una connotazione decisamente positiva e fa parte di un programma di liberazione degli individui da ogni tipo di pressione etico-politica dall'alto – programma che, pur risultando lontano dai presupposti dell'attività rivoluzionaria di Büchner dal punto di vista della strategia politica, incarna decisamente quell'idea di riabilitazione del corpo, dei suoi bisogni e dei suoi diritti che sta alla base del pensiero büchneriano e si manifesta non solo nella sua attività politica ma anche nel costante attacco a sistemi etici o filosofici di matrice idealistica o religiosa volti a reprimere o negare il corpo (cfr. 2.2-2.3). Allo stesso tempo tuttavia, il piacere sessuale, nella figura della «povera prostituta» sfruttata dalle classi più abbienti, si lega anche al tema dell'oppressione e della vessazione del popolo, costretto a lavorare «con tutte le membra» e quindi anche con il sesso: l'eros, che dovrebbe rappresentare il piacere, nonché in fondo l'espressione più autentica dell'identità dell'individuo, diventa, in un sistema sociale ingiusto, merce di scambio. In questo senso la ricerca del piacere da parte del «ricco» assume valenza negativa poiché implica appunto lo sfruttamento del corpo della «figlia del

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

popolo» che invece non sta cercando a sua volta piacere ma unicamente un mezzo di sussistenza.

Proprio sulla caratterizzazione delle prostitute in *Dantons Tod*, si basano molte delle interpretazioni trattate in 1.3 che tendono a leggere nel dramma una rappresentazione sostanzialmente negativa dell'amore sessuale ed un'esaltazione di quello meramente spirituale, rappresentato invece dalle figure delle *mogli*, Lucile e Julie. Simili letture attribuiscono a Büchner un sostanziale rifiuto della realtà fisica e ipotizzano che egli consideri la sessualità l'aspetto più sordido e malato della natura umana[1]. Le prostitute sono state così di volta in volta interpretate come l'incarnazione di una sessualità degradata e degradante, l'immagine della natura bestiale dell'uomo, l'espressione di una visione negativa dell'eros da parte di Büchner o infine il simbolo della logica di sfruttamento insita in quel «diritto di godere» reclamato dai dantonisti[2].

In realtà lo studio delle «Grisetten» di *Dantons Tod* condotto sulla base del confronto con le fonti storiche consultate da Büchner[3] e con fonti di carattere medico, storico e sociologico relative alla prostituzione in Francia e Germania nella prima metà del diciannovesimo secolo[4], ha permesso di rilevare numerosi elementi che rendono difficilmente accettabili le interpretazioni in senso meramente simbolico, esistenziale o psicanalitico proproste da buona parte della letteratura critica a riguardo. Il realismo che emerge da tali elementi, infatti, permette di affermare che la rappresentazione delle prostitute in *Dantons Tod*, per altro fortemente diversificata per i diversi personaggi, riflette determinati aspetti della prostituzione dell'epoca – aspetti di cui si ha testimonianza nelle fonti storiche relative sia al periodo rivoluzionario francese sia alla prima metà dell'Ottocento in Francia e in Germania. Anche alla base della caratterizzazione delle «Grisetten» sta dunque quel principio di rappresentazione fedele della realtà in tutti i suoi aspetti che caratterizza la poetica büchneriana[5]. Inoltre, come si vedrà qui di seguito, i singoli personaggi adempiono a funzioni diverse nell'ambito dell'economia drammatica e sono dunque da interpretare in modo differenziato.

Sicuramente la rappresentazione del personaggio di Sannchen, e in genere i riferimenti alle «figlie del popolo» costrette a prostituirsi per sopravvivere e sostenere la famiglia, non sono motivati da un semplice intento realistico di adesione alle fonti[6] ma sono funzionali alla denuncia delle condizioni materiali delle masse e assumono dunque una ben precisa valenza politica. Essi diventano cioè efficace espressione di quello sfruttamento del popolo che, come si è visto in 2.3, è prima di tutto un logoramento dei corpi. Ma è evidente che in questo caso non è la sessualità ad assumere valenza negativa bensì la sua mercificazione, unita al fatto che alla maggior parte del popolo sia preclusa la dimensione del piacere. La critica non è dunque di tipo morale ma prettamente sociale: con il 'corpo in vendita' della prostituta non si attacca la ricerca del piacere *tout cour*, ma solo lo sfruttamento del popolo da parte dei «signori», sfruttamento compiuto prima di tutto ai danni dei corpi e che preclude alla maggior

parte degli individui non solo il soddisfacimento dei bisogni primari ma anche la possibilità di «godere». In questo senso il piacere non ha alcuna connotazione negativa, ma dovrebbe anzi essere un diritto di tutti – diritto che, presupponendo condizioni di vita umane in cui i corpi non siano vessati e oppressi, risulta strettamente connesso a quelli che per Büchner dovevano essere il senso e lo scopo dell'azione politica.

Per quanto riguarda Adelaide e Rosalie, invece, il confronto con documenti storici di vario genere relativi alla prostituzione nel periodo rivoluzionario e ai tempi di Büchner rende difficilmente accettabili tutte quelle interpretazioni che vedono questi personaggi come donne degradate e infime leggendovi l'espressione del lato più sordido, bestiale e malato della sessualità[7]. Analizzando i dati storici si rileva infatti che le figure di Adelaide e Rosalie rappresentano quella che può essere indicata come la *classe moyenne*[8] (classe media) di prostitute nella società ottocentesca, una classe sicuramente non così agiata come quelle superiori, cui rimanda invece il personaggio di Marion, ma nemmeno così misera e degradata come quella ipotizzata dalle interpretazioni tradizionali. Del resto anche il modo in cui le due donne si comportano in scena conferisce loro una certa dignità che rende decisamente discutibile ogni interpretazione completamente negativa – si pensi in particolare all'ironia e al *savoir faire* mostrati da Adelaide e Rosalie in I/5 e II/2. Tali considerazioni, unite allo studio dei documenti storici e al confronto tra la caratterizzazione dei due personaggi büchneriani e la descrizione della prostituzione di classe media fornita dalle fonti, conducono ad un'interpretazione sostanzialmente nuova. La funzione di Adelaide e Rosalie all'interno del dramma non è quella di smentire l'utopia sensualistica dei dantonisti né tantomeno quella di svelare il lato degradato e malato dell'eros; questi personaggi servono piuttosto a completare in modo realistico il quadro della realtà rappresentata. Non solo infatti rappresentano un'altra faccia della prostituzione, diversa sia da quella legata al personaggio di Marion che da quella rappresentata da Sannchen, ma permettono anche di introdurre battute che, essendo espressione della «weltbekannte, obscöne Sprache der damaligen Zeit»[9] e della «Liederlichkeit» dei protagonisti della Rivoluzione, caricano di realismo la rappresentazione. In questo senso sono da leggere anche i riferimenti alla malattia venerea connessi a queste due «Grisetten»; ma su questo aspetto si tornerà in 3.2.1 relativamente alla questione del 'corpo malato'.

Diverso è infine il caso di Marion. Il confronto tra la caratterizzazione di Marion in I/5 e i documenti storici relativi alla prostituzione di alto rango a cavallo tra Settecento e Ottocento non permette infatti di interpretare Marion come una vittima dello sfruttamento economico e della miseria sociale[10]. Inoltre, le precise corrispondenze, sia di tipo figurativo che tematico, tra la replica 117 di Marion e le confessioni di prostitute nelle opere erotiche della letteratura francese della seconda metà del Settecento (fino ai primi decenni dell'Ottocento)[11], conducono ad un'interpretazione sostanzialmente positiva di questo personaggio e quindi anche della tematica erotica. In Marion non si rappresenta un 'corpo in vendita', sof-

ferente e sfruttato, ma un corpo vivo e pulsante che si contrappone, proprio tramite l'eros, sia allo spiritualismo e al sistema di valori morali di matrice religiosa sia a quei processi di idealizzazione e spiritualizzazione dell'amore che caratterizzano in genere la cultura borghese ottocentesca e si basano sulla tabuizzazione della sessualità e sulla repressione del corpo[12]. All'immagine idealizzata e sentimentale dell'amore coniugale come risonanza di anime, sentimento pacato e unione spirituale, si contrappone quella dell'amore come piacere sessuale, passione dei corpi, esperienza fisica vissuta nella sua pienezza. L'eros, in questo senso, diventa lo «Schockmittel»[13] con cui Büchner muove il suo attacco a certe tendenze idealistiche e moralistiche che caratterizzavano i più diversi ambiti della cultura del tempo, da quello etico-filosofico a quello medico scientifico a quello letterario. Dietro la *Marion-Szene* non si celano dunque meccanismi proiettivi di paure inconsce dell'autore, bensì un vero e proprio 'intento politico' che fa dell'erotismo, ma si può dire in genere del *Leib*, un'arma contro lo *status quo*.

In questo senso la caratterizzazione di Marion è da leggersi all'insegna di una sostanziale riabilitazione dell'eros e in genere del corpo, una rivalutazione dell'uomo non come «moralisches Wesen»[14] ma come «physisches Wesen»[15]. Il personaggio si ricollega così a quella centralità del corpo, dei suoi bisogni e dei suoi diritti, che caratterizza il pensiero politico di Büchner ed è quindi da interpretare positivamente come espressione della necessità di una rivoluzione che miri, per usare l'espressione heiniana, al «materielle(s) Glück der Völker»[16]. La vicinanza a Heine – fermo restando le profonde differenze tra il suo pensiero politico e quello di Büchner cui si è accennato in 2.2 – è del resto sicuramente innegabile, soprattutto per quanto riguarda l'atteggiamento nei confronti dell'eros. Anche Heine si oppone infatti in modo deciso ad ogni rappresentazione sublimata dell'amore per riabilitarne invece l'aspetto fisico, prettamente erotico[17]: nel ciclo *Verschiedene* (*Salon, I*), ma anche già in alcuni componimenti del *Buch der Lieder*[18], l'amore appare non come relazione spirituale tra anime affini ma come piacere sessuale, libertà, autorealizzazione[19], un'immagine che si lega a quell'ideale di «riabilitazione della materia» affermato in *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* e ripreso da Büchner nell'elaborazione dell'utopia di Hérault e Camille (cfr. 2.2).

3.2 Eros e malattia in Dantons Tod, Woyzeck e Lenz

3.2.1 Il 'corpo malato': la malattia venerea in Dantons Tod

Dantons Tod è estremamente denso di immagini attinenti al campo semantico della malattia e in particolare di riferimenti al corpo malato. Tali riferimenti sono costituiti quasi esclusivamente da allusioni alla sifilide o in genere alla malattia venerea, quindi al morbo contratto per via sessuale. Proprio questa diretta associazione tra sessualità e malattia ha portato molti critici ad attribuire a Büchner una visione sostanzialmente negati-

va dell'eros, se non addirittura una profonda e inconscia paura del sesso: si è arrivati persino a leggere nei continui riferimenti alla sifilide una ossessione dell'autore per la sessualità[20] e un atteggiamento di totale rifiuto di tale aspetto della vita umana. In realtà, come si è in parte dimostrato nei precedenti studi e si vedrà qui di seguito, un'attenta analisi testuale, nonché alcune considerazioni relative alla poetica büchneriana e alle sue modalità di rappresentazione della realtà e della Storia, non permettono di avvalorare simili interpretazioni – tanto più che l'eros assume nel dramma una valenza decisamente positiva e non viene associato unicamente al 'corpo malato di sifilide' ma anche a corpi 'sani', quali quelli di Marion, Lucile e Julie. Per questi personaggi femminili l'eros si costituisce come un irrinunciabile aspetto del rapporto uomo-donna. Non è dunque possibile interpretare la tematica erotica solo sulla base delle immagini di malattia, che ne rappresentano semmai solo un aspetto parziale. Dietro i molteplici riferimenti alla sifilide stanno in realtà diversi intenti espressivi che non possono essere attribuiti ad un rapporto problematico dell'autore con la sessualità ma sono da ricondurre in parte a determinati scopi all'interno dell'economia drammatica – ad esempio la necessità di chiarire la natura del conflitto tra robespierristi o dantonisti o di approfondire la caratterizzazione di certi personaggi – ed in parte a quei principi di fedeltà al reale e adesione alla Storia su cui si fonda l'estetica büchneriana.

Si è già visto ad in esempio in 2.1, come il riferimento alla sifilide di Barrère in III/6[21] abbia un carattere meramente metaforico e sia funzionale a chiarire la natura prettamente etica del conflitto tra robespierristi e dantonisti ed in particolare il diverso atteggiamento delle due fazioni nei confronti dell'eros e in genere del corpo. Una metafora del tutto analoga e che adempie in fondo alla stessa funzione, seppur in modo inconsapevole da parte del personaggio, è quella riscontrata nelle parole del «Lyoner» in I/3[22] e ricorre in fondo nell'immagine della ghigliottina come «miglior medico» usata da Danton («Die Guillotine ist der beste Arzt», repl. 650).

In senso letterale, e con l'evidente scopo di chiarire la caratterizzazione dei personaggi e la rappresentazione della fazione robespierrista, sono invece da interpretare i successivi riferimenti alla sifilide in III/6, nello scambio tra Collot, Barrère e Billaud (repl. 499-504)[23], in cui i personaggi si riferiscono letteralmente alla malattia di Barrère e svelano così la distanza che separa i robespierristi stessi dall'ideale ascetico di Robespierre.

Se si eccettuano i casi appena citati, tuttavia, è difficile in genere stabilire se il riferimento alla sifilide sia da intendersi in senso letterale – e implichi dunque la rappresentazione di corpi effettivamente malati sulla scena (si ricordi che la sifilide, avendo una sintomatologia epidermica, comporterebbe precise implicazioni per l'attualizzazione scenica) – oppure rappresenti solo un'allusione sfruttata in senso ironico e provocatorio o ancora offensivo e sprezzante e dunque appartenga solo alla dimensione meramente linguistico-comunicativa. È questo ad esempio il caso delle parole che Hérault rivolge a Chaumette in III/1 (repl. 386[24]) e con cui il personaggio si prende gioco del suo interlocutore: qui l'ironia è così evi-

dente che la battuta può essere attribuita all'intento büchneriano di rappresentare in modo realistico anche le «unanständige(n) Ausdrücke» e la «weltbekannte, obscöne Sprache der damaligen Zeit»[25], piuttosto che di tracciare un nesso diretto tra sessualità e malattia.

Lo stesso vale per la replica di Simon con cui si apre I/2 e in cui il *souffleur,* per chiamare, la moglie usa l'espressione «pillola di sublimato». È difficile stabilire se il riferimento sia qui di tipo letterale o metaforico: Simon potrebbe infatti riferirsi effettivamente alla malattia della moglie, ma potrebbe anche solo sfruttare l'espressione come una offesa volgare. Al di là dell'indecisione sull'interpretazione in senso letterale o metaforico di tali immagini, è evidente che la replica di Simon adempie ad una funzione ben precisa che è quella di smascherare la distanza che separa l'ideale proclamato da Camille in I/1 dalle reali condizioni del popolo (cfr. 2.2): tale processo di smascheramento si attua proprio tramite il netto contrasto tra le parole di Simon e i riferimenti di Camille ai corpi nudi e bellissimi e alla «gliederlösende böse Liebe» (repl. 23).

Lo stesso tipo di contrasto si ritrova nella scena I/5, quando al dialogo tra Marion e Danton segue l'entrata di Lacroix, Adelaide e Rosalie, che introduce uno scambio di battute oscene tra i due uomini e le prostitute (repl. 138-144):

> Lacroix. So höre doch, ein moderner Adonis wird nicht von einem Eber, sondern von Säuren zerrissen, er bekommt seine Wunde nicht am Schenkel sondern in den Leisten und aus seinem Blut sprießen nicht Rosen hervor sondern schießen Quecksilberblüthen an.
> Danton. Fräulein Rosalie ist ein restaurirtes Torso, woran nur die Hüften und Füße antik sind. Sie ist ein Magnetnadel, was der Pol Kopf abstößt, zieht der Pol Fuß an, die Mitte ist ein Aequator, wo jeder eine Sublimattaufe nöthig hat, der zum Erstenmal die Linie passirt.
> Lacroix. Zwei barmherzige Schwestern, jede dient in einem Spital d. h. in ihrem eignen Körper.
> Rosalie. Schämen Sie sich, unsere Ohren roth zu machen!
> Adelaide. Sie sollten mehr Lebensart haben. (*Adelaide und Rosalie, ab*)
> Danton. Gute Nacht, ihr hübschen Kinder!
> Lacroix. Gute Nacht, ihr Quecksilbergruben!

A prescindere dal fatto che i riferimenti alla malattia venerea siano letterali o metaforici, questo scambio di battute non ha lo scopo di rappresentare le due donne come esseri infimi e deplorevoli, né tanto meno dà espressione al presunto intento dell'autore di rappresentare la sessualità come causa di malattia e degradazione, bensì assume una ben precisa (e complessa) funzione all'interno dell'economia drammatica. In primo luogo, il dialogo è funzionale alla caratterizzazione dei personaggi maschili ed in particolare dà espressione all'intento, esplicitamente affermato dall'autore, di rappresentarne la dissolutezza e l'atteggiamento provocato-

rio e dissacrante[26]. Adelaide e Rosalie infatti, pur avendo bisogno di clienti, mostrano un atteggiamento dignitoso, non si abbassano al livello volgare e offensivo degli scherzi di Danton e Lacroix e rispondono inizialmente con ironia (repl. 133: «Rosalie. Ach ja, man vervollkommet sich täglich»; repl. 136: «Adelaide. Ich wäre ein Heerdweg wenn Monsieur»), per poi rifiutare i riferimenti offensivi degli interlocutori e abbandonare la scena lamentando la mancanza di *savoir faire* di Danton e Lacroix. Queste repliche non hanno dunque lo scopo di caratterizzare in modo negativo le due «Grisetten», bensì quello di precisare la caratterizzazione dei personaggi maschili tramite la riproduzione del loro linguaggio volgare e «osceno». Alcuni espliciti riferimenti ai cambiamenti negli usi linguistici avvenuti in epoca rivoluzionaria e in particolare alla volgarità e alla depravazione della lingua parlata si ritrovano tra l'altro nelle fonti storiche consultate da Büchner per la stesura nel dramma. È dunque più che probabile che le battute di I/5 siano da ricondurre a quel principio di realismo e fedeltà alle fonti che sta alla base della poetica büchneriana. In *Le Nouveau Paris*, nelle parti dedicate al Palais Royal, si parla ad esempio non solo della diffusione di stampe ed opere licenziose[27] ma anche del linguaggio depravato ed osceno dei frequentatori del Palais, a prescindere dalla classe di appartenenza:

> Mais c'est un grand scandale dans notre siècle, que ce *langage brutal et dépravé qui a gagné presque tous les états*, et qui depuis l'époque de la révolution s'est fait un jeu des paroles les plus sacrées, et qu'on ne prononçait autrefois avec respect [...]. C'est peut-être pour avoir *profané la langue, que nous avons perdu une partie de notre vertu*; mais ce qui est plus déplorable, c'est de rencontrer presque partout des troupes d'enfans sans règles et sans pudeur, qui *jurent, blasphèment et scandalisent les oreilles chastes ou pieuses*[28].

Interessante, a questo proposito, risulta ad esempio un brano del capitolo XCIV in cui si fa riferimento all'usanza dei parigini di scherzare persino su una malattia tanto grave come la sifilide, usanza che troverebbe corrispondenza nei motti di spirito di Danton e Lacroix:

> Les parisiens ont la lasciveté des moineaux francs qui peuplent leurs toits; ils sont encore plus volages et changent de femelle plus fréquemment qu'eux: la plupart n'ont pas même leur délicatesse dans leurs plaisirs. Aussi n'appartient-il qu'à ce peuple de badiner, de rire avec le mal qui est la suite de la luxure[29].

I passi citati lasciano pensare, inoltre, che i riferimenti alla sifilide trovino giustificazione nei principi di poetica dichiarati dallo stesso autore e in particolare nella necessità che il dramma «trasporti» lo spettatore nella vita e nell' atmosfera dell'epoca rappresentata[30]. Occorre inoltre considerare che se Büchner avesse introdotto personaggi di prostitute e soprattutto

delle classi medie e basse quali Adelaide, Rosalie e Sannchen, senza fare riferimenti alla sifilide, la rappresentazione non sarebbe stata veramente realistica: questa malattia costituiva infatti, all'epoca, il principale e più grave problema connesso alla prostituzione. Ciò è testimoniato dalle fonti storiche relative sia al periodo rivoluzionario sia alla prima metà dell'Ottocento e dall'enorme numero di studi sulla sifilide e di ricerche su cure e metodi di prevenzione. Nel periodo compreso tra lo scoppio della Rivoluzione Francese e il 1840, in Francia, la sifilide ebbe un'ampissima diffusione[31], soprattutto tra le prostitute. Il numero dei malati raggiunse i livelli più alti nel 1814-1815, in conseguenza del travagliato e bellicoso periodo iniziatosi subito dopo la Rivoluzione, e tra il 1830 e il 1850, quando l'instabilità della situazione politica comportò una diminuzione del controllo sulla prostituzione[32]. A Strasburgo, dove Büchner svolse il primo biennio universitario, si verificò nella prima metà dell'Ottocento un forte incremento della prostituzione dovuto in gran parte alle guerre napoleoniche e alla presenza delle truppe di occupazione, e il problema della sifilide era ancora gravissimo intorno al 1846[33]. Anche negli studi sulla prostituzione riguardanti l'ambito tedesco si riscontra una grande diffusione della malattia, in particolare tra le prostitute e i soldati, almeno fino al 1845 circa[34]. Il grande numero di casi di sifilide tra le prostitute fa pensare che fossero molto comuni anche scherzi e battute a riguardo o comunque che l'immagine della prostituta venisse spesso associata con questa malattia; tale aspetto, secondo quanto riportato ad esempio nella storia della letteratura erotica di Englisch[35], si manifesta anche nei *Lieder* ad argomento osceno e nelle opere erotiche a cavallo tra Settecento e Ottocento.

Le allusioni alla sifilide che troviamo nel testo di Büchner quando le «Grisetten» entrano in scena non fanno che riprendere quelle che all'epoca dovevano essere associazioni e battute usuali e non possono essere attribuite ad una visione pessimistica e negativa della realtà fisica e sessuale da parte dell'autore. Si può inoltre ipotizzare che l'associazione tra prostituzione e sifilide fosse per Büchner decisamente normale, dal momento che sin dall'infanzia egli doveva essere venuto a diretto contatto con la realtà della prostituzione e della malattia venerea a causa della professione paterna. In qualità di medico generico presso l'ospedale cittadino (*Stadhospital*) di Darmstadt, infatti, Ernst Büchner doveva trovarsi ad affrontare spesso casi di prostitute con malattie veneree: dal momento che, secondo quanto riporta Hauschild[36], egli era solito parlare in famiglia dei casi affrontati a lavoro, è verosimile pensare che Büchner, già dal periodo scolastico, avesse di frequente sentito parlare della sifilide in relazione alla prostituzione. È inoltre molto probabile che egli possa avere avuto un diretto contatto con tale realtà quando, dopo la maturità (ma probabilmente anche prima), iniziò a frequentare le lezioni di anatomia tenute dal padre dal 1827 presso lo *Stadhospital*, nel corso delle quali gli studenti venivano ammessi anche a presenziare le autopsie di cadaveri di donne[37]. È dunque decisamente verosimile che i vari riferimenti alla sifilide derivino in parte anche dalle esperienze personali dell'autore e che le battute riferite a tale

malattia non implichino una rappresentazione negativa di Adelaide e Rosalie o della sessualità in genere, ma abbiano lo scopo di caricare di colore e realismo la rappresentazione e rendere più vivida e sfaccettata la caratterizzazione dei «banditi della Rivoluzione». Ed infatti questi riferimenti scompaiono del tutto dalle altre opere di Büchner, dove appunto non sono funzionali all'approfondimento della materia rappresentata.

L'oscenità che caratterizza le parole di Lacroix e Danton anche in altri punti del dramma (cfr. ad esempio repl. 278) può inoltre essere interpretata in senso 'politico', secondo una lettura già proposta ad esempio da Hinderer[38]: nelle iperboli oscene trova cioè espressione nel modo più evidente e efficace la critica dei dantonisti all'ideologia ascetica e spiritualista di Robespierre. Esse possono del resto essere ricondotte anche ad un intento provocatorio dell'autore stesso nei confronti dell'ipocrisia del sistema di valori su cui si fondava la società in cui viveva. Si tratterebbe in fondo dello stesso principio dichiarato da Heine riguardo alle «tante oscenità» («viel Zoten») del primo volume del *Salon*:

> Es sind sehr ekelhafte Druckfehler drin. Viel Zoten. *Dies war politische Absicht*. Ich wollte *der öffentlichen Meinung eine gewisse Wendung geben*. Besser man sagt, ich sey ein Gassenjunge, als daß man mich für einen allzu ernsthaften Vaterlandsretter hält[39].

Per quanto riguarda l'intero impianto drammatico della scena I/5, occorre fare un'ultima considerazione: sicuramente l'entrata di Lacroix, Adelaide e Rosalie e le battute oscene delle repliche 121-144 creano un forte contrasto con la prima parte della scena. Sono molti i critici che hanno voluto leggere nella seconda parte di I/5 la confutazione dell'utopia erotica rappresentata da Marion – confutazione che si realizzerebbe tramite una sorta di 'irruzione della realtà', rappresentata dalle altre prostitute. Secondo tale visione l'entrata in scena di Adelaide e Rosalie, incarnazioni di una sessualità sordida e malata, rappresenterebbe lo smascheramento dell'inconsistenza del personaggio di Marion ed avrebbe dunque la funzione di smentire la visione positiva e liberatoria dell'eros che trova espressione nelle parole dalla donna[40]. A tali letture sono da contrapporre almeno due tipi di considerazioni. In primo luogo, lo studio dei dati storici relativi alla prostituzione dell'epoca mostra che la caratterizzazione dei personaggi di Adelaide e Rosalie non ha un realismo maggiore di quello che si riscontra per Marion: le tre donne riflettono semplicemente diversi tipi di prostituzione che caratterizzavano non solo la società francese ai tempi della Rivoluzione ma anche quella in cui Büchner viveva, sia in Francia che in Germania – tipi di prostituzione di cui, anche solo per il mestiere del padre, Büchner doveva essere bene a conoscenza. In secondo luogo, occorre considerare che il contrasto presente fra le due parti di I/5 non viene assolutamente 'risolto' dall'autore, bensì portato sulla scena nel modo più vivido ed efficace. Questo contrasto, pur mostrando la distanza che separa l'utopia erotica di Marion dalle condizioni materiali della maggior

parte degli individui, non implica una completa confutazione dell'utopia: quest'ultima anzi, proprio perché unita ad una profonda consapevolezza della realtà da parte di Büchner, non sembra mai perdere la sua funzione provocatoria di opposizione al reale (*Widerstand*) e si costituisce piuttosto come *speranza* nel senso blochiano del termine. In questo senso lo iato che si genera tra le due parti di I/5 è piuttosto da interpretare come una evidente manifestazione della «drammaturgia aperta» tipica della poetica büchneriana, che si nutre di contraddizioni e conflitti portandoli sulla scena, senza proporre soluzioni univoche e definitive.

3.2.2 Woyzeck *e* Lenz*: corpo, malattia ed eros*

In *Woyzeck* e *Lenz* non si trova alcun riferimento né alla malattia venerea né ad altre malattie connesse alla dimensione erotico sessuale. La questione da affrontare, in questo caso, è di natura fondamentalmente diversa da quella analizzata in relazione all'immagine del 'corpo malato' in *Dantons Tod* e riguarda il rapporto tra eros e malattia mentale. La problematica della rappresentazione della malattia psichica in *Woyzeck* e *Lenz* è estremamente complessa e non può essere trattata in modo esaustivo in questo ambito. Si accennerà qui solo ad alcuni aspetti della rielaborazione delle fonti attuata per la composizione di queste due opere, aspetti che permettono di rilevare un evidente rifiuto, da parte dell'autore, di individuare nell'eros o comunque nel fallimento del rapporto uomo-donna la causa della malattia mentale. Le fonti, infatti, sia nel caso di *Woyzeck* che in quello di *Lenz*, presentano i presupposti per una simile interpretazione poiché tendono ad attribuire alla sessualità e all'eccessiva passione amorosa effetti decisamente negativi, se non addirittura letali, sull'individuo; è dunque estremamente significativo che, nel processo di rielaborazione poetica, tali presupposti non siano stati sviluppati da Büchner. L'eros, a differenza di quanto affermato da certa critica, non è rappresentato come una passione pericolosa e disumanizzante che sottomette l'uomo ai suoi istinti più animali[41]: come si vedrà più avanti, esso è semmai il primo aspetto dell'esistenza a soffrire e portare i segni di una malattia che ha tutt'altra origine. Non è la sessualità a condurre l'uomo alla malattia e alla autodistruzione ma è la malattia, psichica o fisica che sia – per quanto le opere büchneriane mostrino come i due aspetti siano inscindibili –, a rendere impossibile il rapporto interumano, in particolare a sottrarre all'individuo la possibilità di una relazione soddisfacente e completa, quindi anche erotica, con il femminile.

Nella principale fonte consultata da Büchner per la stesura del *Woyzeck*, il referto di Clarus, l'omicidio compiuto da Woyzeck viene interpretato già in apertura come la conseguenza di una vita sregolata, inattiva e desolata e di un progressivo «imbarbarimento morale» («moralische Verwilderung»)[42] unito alla sottomissione alle «passioni più crude». Si tratta di una spiegazione di tipo moralistico che non trova alcuna traccia nel dramma büchneriano. Successivamente, l'origine dei comportamenti

violenti di Woyzeck viene individuata nella sua estrema gelosia e nei ripetuti tradimenti da parte delle donne con cui entra in relazione, in particolare della Wienbergin: secondo l'interpretazione di Clarus è infatti la notizia che la donna frequenti altri uomini, a provocare un profondo cambiamento[43] nello stato d'animo di Woyzeck e a far emergere tutti i suoi disturbi psichici: il pensiero paranoico di una persecuzione da parte dei massoni, la «Gedankenlosigkeit», il fenomeno delle voci e degli incubi[44]. Anche più avanti nel referto di Clarus l'inizio dei fenomeni lamentati da Woyzeck (tremori, annebbiamento della vista, percezione di voci) viene attribuito direttamente all'insorgere di problemi nella relazione tra Woyzeck e la «Wienbergin»[45]. L'accento sulla gelosia torna anche in riferimento alla nuova compagna, la «Woostin», da lui spesso maltrattata a causa della sua frequentazione di soldati[46]. La descrizione del rapporto con la Woostin mostra chiaramente come Clarus attribuisca alla gelosia la causa dei disturbi psichici di Woyzeck e individui in essa anche il movente dell'omicidio[47].

Come si è visto in 2.3.1, Büchner, introducendo le figure del «Dottore» e del «Capitano», modifica completamente l'impostazione della fonte e stabilisce un legame diretto tra i disturbi fisici e psichici di Woyzeck e, da un lato, le vessazioni cui è sottoposto dal «Dottore», dall'altro la condizione di lavoro continuo, si potrebbe dire letteralmente di «Mord durch Arbeit», in cui Woyzeck è costretto a vivere. L'introduzione della problematica sociale rappresenta un elemento radicalmente nuovo rispetto alle fonti e comporta precise conseguenze anche per l'interpretazione di altri complessi tematici, quali quello dell'eros e della malattia. Il personaggio büchneriano mostra sicuramente una serie di sintomi che indicano una situazione di malattia: allucinazioni visive e uditive, l'idea delle persecuzioni, i tremori, l'annebbiamento della vista ecc. E sicuramente tali fenomeni non vengono attribuiti unicamente alle sue condizioni di vita e alla povertà, ma si presentano anche in parte come la descrizione di una malattia psichica, quella che all'epoca veniva indicata come «partieller Wahnsinn»[48] e che nel dramma è espressamente definita «aberratio mentalis partialis»[49]. Non si intende qui entrare nel merito della discussione specialistica relativa alle cause e alla natura della malattia di Woyzeck, ma solo sottolineare come il dramma, a differenza delle fonti, non presenti alcun elemento che permetta di affermare che i disturbi psico-fisici di Woyzeck siano causati dal tradimento di Marie. L'ordine delle scene nei diversi manoscritti, infatti, mostra sempre che tali disturbi si manifestano prima ancora che egli venga a sapere del tradimento della donna. Non sono i comportamenti di Marie e la passione che Woyzeck prova per lei a scatenare la malattia; l'estrema reazione di Woyzeck al tradimento deriva semmai da una malattia preesistente che è sicuramente di natura psichica ma che è anche in parte il risultato del logoramento (del corpo) cui l'uomo è costretto a sottoporsi a causa delle condizioni di miseria in cui vive. L'individuo ha *solo* il proprio corpo: se gli viene sottratto anche questo, come avviene nell'esperimento scientifico in cui esso è totalmente reificato e ri-

dotto a «scheletro vivente»[50], allora egli stesso è annientato e soprattutto privato della possibilità di qualsiasi rapporto umano.

Non è tanto il «Tamburmaggiore» a privare Woyzeck di Marie, quanto la vessazione continua cui è sottoposto che, sottraendogli il corpo e provocando o comunque acuendo[51] i disturbi mentali, gli rende impossibile il rapporto con la donna: ed infatti tutte le scene in cui i due personaggi compaiono insieme mostrano Woyzeck o assente e turbato o sempre sul punto di andare via[52] e rivelano come la situazione in cui vive precluda ogni possibilità di rapporto. In questo senso l'eliminazione fisica del corpo «caldo» e vivo di Marie, con l'omicidio finale, non è una sorta di punizione o vendetta ma è il risultato, si potrebbe dire la rappresentazione scenica, della profonda e irrimediabile impossibilità di rapporto esperita da Woyzeck. Al personaggio il cui corpo è prostrato e privato della possibilità di *godere* – si pensi alle parole di Lacroix in *Dantons Tod*[53] – è preclusa ogni possibilità di vivere una relazione autentica e non alienata con la donna che vada oltre lo scambio di soldi e le ansie per la mera sopravvivenza: è questa situazione a portare alla degenerazione di Woyzeck e infine all'eliminazione di Marie.

Per quanto nella rappresentazione del tradimento vengano accentuati i riferimenti alla povertà di Marie, il fascino che il «Tamburmaggiore» esercita sulla donna viene anche attribuito al suo aspetto e in particolare al suo corpo, che si configura come l'opposto di quello di Woyzeck: egli è forte, sano, potente come un leone, mentre Woyzeck appare debole, sempre in preda alle vertigini, spossato dal lavoro continuo e dagli esperimenti disumani cui si sottopone. Con ciò non si vuole dire che il «Tamburmaggiore» conquisti Marie perché più prestante del marito, ma che egli, non essendo sottoposto a meccanismi di sfruttamento che logorano corpo e mente, offre alla donna ciò che Woyzeck non può più darle, ovvero la mera *possibilità* di un rapporto. Questa lettura porta necessariamente anche ad una riabilitazione del personaggio di Marie, troppo spesso interpretato negativamente dalla critica che vi ha letto l'espressione di una sua visione fondamentalmente negativa e maschilista delle donne. In realtà la caratterizzazione di Marie non mostra segni di un giudizio morale negativo da parte di Büchner – giudizio che contrasterebbe tra l'altro con i principi di poetica da lui stesso dichiarati e con il suo rifiuto di ogni intervento moralistico da parte dell'autore[54] – bensì presenta tratti spiccatamente realistici e umani. Essa vive in condizioni di estrema miseria, è probabilmente anche costretta a prostituirsi («du Hurenkind»[55]), ha un figlio ed un uomo con cui quasi non ha rapporto (poiché questi è spossato dal lavoro e costretto a sottoporsi ad ogni tipo di vessazione), vuole sentirsi bella e subisce il fascino dell' 'inutile', del gioiello che abbellisce[56], e dell'«uomo sano e forte», per poi infine pentirsi delle proprie azioni. Marie ci viene presentata come una donna «von Fleisch und Blut», una donna in carne ed ossa, con le sue debolezze e i suoi desideri, un personaggio, insomma, profondamente umano. Non credo dunque che nella caratterizzazione del personaggio e dell'intera vicenda si possa leggere l'espressione di una vi-

sione sostanzialmente negativa dell'eros come di una passione pericolosa, degradante e distruttiva[57]. Al contrario, esso appare ancora una volta un diritto, un aspetto fondamentale della vita umana, ed è l'impossibilità di viverlo a portare l'individuo alla distruzione. La vicenda di Woyzeck mostra come il rapporto interumano non possa prescindere dal corpo, cosicché se il corpo viene vessato e logorato, non solo si provoca una sofferenza psichica ma si impedisce anche ogni tipo di relazione, in particolare quella tra uomo e donna. La malattia psico-fisica di Woyzeck, senza voler entrare nel merito della discussione relativa alla effettiva patologia psichiatrica qui rappresentata, non è affatto causata dal potere violento e pericoloso dell'eros: piuttosto è essa stessa a impedire l'esperienza erotica privando l'individuo della capacità e della possibilità di ogni relazione.

Anche *Lenz*[58], come già si è visto per *Woyzeck*, riflette in parte i dibattiti specialistici della scienza medica coeva che vedevano contrapposte la psichiatria più conservatrice di tipo idealistico e moralistico e quella più progressista, anche detta psichiatria somatica, proveniente dalla Francia e rappresentata ad esempio da Pinel, Esquirol e Bird[59]. Non è possibile in questo ambito trattare la complessa questione del rapporto tra la rappresentazione di *Lenz* e le trattazioni psichiatriche dell'epoca dedicate alla melanconia o monomania, per cui si rimanda alla ricca letteratura secondaria[60] che ha individuato vari punti di contatto tra la descrizione della melanconia in *Lenz* e le tendenze più progressiste della psichiatria di inizio Ottocento[61]. Ciò che si intende evidenziare è che anche in *Lenz* l'autore si discosta dalle fonti – mi riferisco in particolare ai testi di Oberlin[62] e Stöber[63] – proprio per quel che concerne le spiegazioni delle cause della malattia mentale. Büchner rifiuta in particolare sia l'interpretazione moralistica di Oberlin sia quella di Stöber, che attribuisce all'amore infelice il motivo scatenante della patologia di Lenz e della sua degenerazione.

Oberlin giudica i disturbi psichici di Lenz da un punto di vista meramente etico religioso e li considera conseguenze di una vita disordinata, della sua disobbedienza al padre e della sua frequentazione di diverse «Frauenzimmer»:

> Denn fürchterlich und höllisch war es was er ausstund, und es durchbohrte und zerschnitte mir das Herz, wenn ich an seiner Seite die Folgen der Prinzipien die so manche heutige Modebücher einflößen, die Folgen seines Ungehorsams gegen seinen Vater, seiner herumschweifenden Lebensart, seiner unzweckmäßigen Beschäftigungen, seines häufigen Umgangs mit Frauenzimmern, durchempfinden mußte[64].

Si tratta di una spiegazione moralistica che tra l'altro caratterizza anche alcune delle tendenze più conservatrici della medicina e della psichiatria di inizi Ottocento – come si è visto nel caso di Woyzeck con le posizioni di medici quali Clarus e Heinroth – e che viene totalmente rifiutata da Büchner. Se egli infatti riprende il riferimento alla conflittualità del rapporto

con il padre, lascia invece totalmente da parte l'accenno alla frequentazione di donne, evitando così un elemento che potrebbe far individuare nell'eros le cause della malattia e sarebbe sicuramente espressione di una certa diffidenza nei confronti della sessualità o comunque di qualsiasi rapporto uomo-donna non istituzionalizzato nell'ambito del matrimonio o del fidanzamento.

August Stöber[65] invece, in *Der Dichter Lenz. Mittheilungen*, pubblicato tra il 19 ottobre e il 10 dicembre 1831 nel «Morgenblatt für gebildete Stände», attribuisce la causa della degenerazione di Lenz all'amore infelice per Friedricke Brion:

> Heiße, ewige Liebe schworen sich beide, Lenz trank einen vollen Kelch der süßten Wonne, die sich leider in der Folge in den bittersten Schmerz auflöste und seinem ganzen Leben jene traurige Wendung gab, welche ihn verzehrte[66].

Anche questo elemento non viene ripreso da Büchner: egli non fa alcun accenno alla causa della malattia di Lenz e offre invece una descrizione molto più accurata dei suoi sintomi e delle sue manifestazioni, dando spesso interpretazioni che si discostano da quelle che si ritrovano nelle fonti e mostrano una maggior competenza medico-scientifica[67]. Nonostante Büchner conosca le lettere di Lenz a Salzmann[68] relative all'amore per Friedrike e citi letteralmente i passi del testo di Oberlin in cui si accenna alla gelosia[69], non rappresenta il rapporto con la donna come la causa della malattia mentale né tenta di stabilire l'origine del disturbo psichico ricorrendo all'immagine tradizionale dell'uomo divorato e rovinato dall'eccessiva passione e dal dolore da essa causato. L'accenno a Friedrike viene introdotto molto tardi nel testo, successivamente al tentativo di Lenz di far risuscitare il cadavere del «Kind», e quindi in uno stadio già inoltrato della malattia; esso corrisponde dunque ad un'ulteriore manifestazione patologica che insorge in particolare con l'aggravarsi dei sensi di colpa. Nella rappresentazione büchneriana non è l'amore a provocare la malattia di Lenz: di nuovo semmai è quest'ultima a precludere la possibilità del rapporto interumano, quindi anche di quello amoroso. Ed infatti Lenz, come si vedrà qui di seguito, esperisce un progressivo isolamento che lo porta alla totale incapacità di entrare in rapporto con gli altri e in genere con il mondo esterno.

Anche se non è possibile affrontare qui la problematica del rapporto tra corpo e mente nella rappresentazione della malattia psichica – questione estremamente complessa che implicherebbe uno studio anche dei testi di psichiatria dell'epoca e che meriterebbe una trattazione a sé – è opportuno sottolineare almeno un aspetto relativo a tale rapporto: si tratta in particolare della valenza prettamente positiva assunta dall'esperienza fisica, corporea, nella rappresentazione del processo di degenerazione della malattia in *Lenz*. Il corpo riveste infatti in quest'opera una funzione fondamentale in quanto diventa l'unico veicolo di comunicazione con il mondo esterno

e l'unico mezzo con cui Lenz riesce a riprendere coscienza di sé. Già in apertura, nella descrizione dell'esperienza panica del Tutto, della «All-Erfahrung»[70], il corpo si presenta come il presupposto fondamentale della comunicazione con l'esterno – comunicazione che viene presentata come una esperienza primariamente fisica[71]. Si tratta tuttavia di momenti fugaci («Aber es waren nur Augenblicke») che scompaiono nel corso dell'opera per lasciare il posto all'esperienza del vuoto, della paura e dell'isolamento estremo in cui tutto, perfino il proprio Io, sembra perdere consistenza reale[72]. Proprio in relazione a questi momenti, Lenz viene mostrato varie volte nell'atto di graffiarsi con le unghie per recuperare coscienza di sé («er stieß an die Steine, er riß sich mit den Nägeln, der Schmerz fing an, ihm das Bewußtsein wieder zu geben»[73]). Allo stesso modo la sensazione fisica acuta o dolorosa costituisce ripetutamente per Lenz un tentativo di recuperare il senso della realtà e di rientrare in contatto con se stesso: quando nella notte Lenz viene ossessionato dal pensiero che tutto intorno a lui sia irreale, che tutto sia un sogno («der rettungslose Gedanke, als sey Alles nur sein Traum, öffnete sich vor ihm»), solo la sensazione dell'acqua fredda della fontana riesce a farlo sentire meglio («die grelle Wirkung des Wassers machte ihn besser»[74]); più avanti, le sensazioni della mancanza di vita e del vuoto interiore («Je leerer, je kälter, je sterbender er sich innerlich fühlte […]»[75]) lo portano prima a cercare di risvegliare in sé la passione ricordando il passato («desto mehr drängte es in ihn, eine Gluth in sich zu wecken, es kamen Erinnerungen […]») e poi, data la vanità di tali tentativi, a cercare di nuovo la sensazione fisica («[…] dann warf er nieder, er rang die Hände, er rührte Alles in sich auf; aber todt! »). Infine si fa esplicitamente riferimento al tentativo di Lenz di apportarsi dolore fisico per tornare in sé:

> Die halben Versuche zum Entleiben, die er indeß fortwährend machte, waren nicht ganz Ernst, es war weniger der Wunsch des Todes, für ihn war ja keine Ruhe und Hoffnung im Tod; es war mehr in Augenblicken der fürchterlichsten Angst oder der dumpfen an's Nichtseyn grenzenden Ruhe ein Versuch, sich zu sich selbst zu bringen durch physischen Schmerz. […] Oft schlug er sich den Kopf an die Wand, oder versetzte er sich sonst einen heftigen physischen Schmerz[76].

Siamo qui di fronte ad un altro caso di rielaborazione autonoma della fonte. Sia nel testo di Oberlin che in quello di Stöber, infatti, gli episodi in cui Lenz si getta nell'acqua della fontana o tenta di procurarsi altre sensazioni dolorose, sono interpretati come tentativi di suicidio e non come metodi autoterapeutici[77]. Nel testo di Büchner, invece, tali episodi risultano tentativi di superare la doppia scissione – centrale qui l'immagine del «Riß» (strappo, squarcio) – esperita dal personaggio, ovvero quella che lo separa dal mondo esterno e quella invece interiore che non è una scissione tra corpo e psiche ma è tutta mentale e separa «due parti di sé di cui una cerca costantemente di salvare l'altra» («es war als sey er doppelt

und der eine Theil suchte den anderen zu retten»[78]). Büchner mostra come questa sorta di 'salvataggio', di recupero dell'integrità psichica e della possibilità di un rapporto diretto e autentico con il mondo esterno, possa avvenire per Lenz solo tramite la percezione di una forte sensazione fisica che, facendogli sentire nuovamente il proprio corpo, gli permette di recuperare seppur temporaneamente la propria identità. Il corpo assume dunque una valenza fondamentale per l'identità dell'individuo e la sua integrità psichica.

Nell'apparato critico della *Marburger Ausgabe* si riportano vari passi di testi della psichiatria coeva[79] in cui si descrive la sintomatologia della malinconia e si interpretano l'attrazione per l'acqua e i tentativi dei malati di apportarsi dolore fisico come metodi autoterapuetici contro la catalessi o come mezzi per placare gli accessi di paura. Per quanto non sia stato possibile individuare un testo in particolare cui Büchner possa aver fatto diretto riferimento, è evidente che la sua interpretazione di queste manifestazioni della malattia di Lenz rimandi alle conoscenze più avanzate della psichiatria dell'epoca. Tuttavia è innegabile che la ripresa di tali interpretazioni nel testo büchneriano permette di attribuire al corpo una valenza sostanzialmente positiva: il *Leib* non rappresenta il lato animale e vile della natura umana, al contrario diventa garante dell'identità dell'individuo e di un rapporto interumano.

3.3 Leib *e* Sprache*: comunicazione, corpo e desiderio in* Dantons Tod

I numerosi contributi dedicati alla problematica linguistica in *Dantons Tod* si incentrano perlopiù sugli aspetti formali e stilistici connessi alla tecnica della citazione, alla riproduzione del *pathos* rivoluzionario e alla teatralità delle affermazioni dei personaggi. Meno studiato è invece un altro aspetto, ovvero quello che riguarda la questione delle potenzialità comunicative e espressive della lingua e in particolare la possibilità di una comunicazione autentica e non alienata tra gli esseri umani. Tale problematica, come si vedrà qui di seguito, è indissolubilmente legata al corpo, cioè al grado in cui, nel rapporto interumano, la dimensione fisica sia inclusa, rimossa o sublimata.

Prima di proseguire con l'analisi è opportuno sottolineare che per tutti i passi presi in esame si è sempre condotto un preventivo confronto con le fonti storiche. In genere si è rilevato che la *Bildlichkeit* attinente all'ambito semantico corpo umano è quasi del tutto indipendente dalle fonti (se si eccettuano i casi già trattati nel corso dell'analisi nel secondo capitolo) e dà dunque espressione ad una profonda rielaborazione artistica da parte dell'autore.

L'apertura del dramma presenta un carattere decisamente metateatrale: l'esortazione di Danton a guardare lo spettacolo che si sta svolgendo al tavolo da gioco[80], pur essendo rivolta alla moglie, dirige ovviamente anche lo sguardo dello spettatore e soprattutto svela già in partenza il carattere di recita e falsa rappresentazione delle interazioni tra i giocatori, anticipando

quel *Leitmotiv* della teatralità che attraversa l'intero dramma. In genere la critica, in riferimento alla prima parte di I/1, si è concentrata unicamente su questo *Leitmotiv* o sulla tematica erotica o ancora su quella esistenziale del *tedium vitae* che si manifesta nelle repliche di Danton. Ma l'apertura della scena (e dell'intero dramma) si articola intorno ad una problematica ben più ampia che in fondo riunisce in sé quelle appena citate e che riguarda in genere la natura o la possibilità stessa del rapporto interumano. I due dialoghi, ovvero quello tra Danton e Julie e quello tra Hérault e la «Dama», sembrano in apparenza del tutto indipendenti l'uno dall'altro ma, come si vedrà qui di seguito, risultano invece strettamente intrecciati in quanto si sviluppano entrambi intorno alla problematica della comunicazione interumana e in entrambi tale problematica si articola intorno alla contrapposizione tra corpo e linguaggio verbale.

Danton esorta Julie a guardare le mani della donna («wie artig sie die Karten dreht!») e svela dietro l'eleganza del movimento la sua ipocrisia («man sagt sie halte ihrem Manne immer das cœur und anderen Leuten das carreau hin»). Il gesto, quindi il corpo, si connota subito come uno strumento di inganno, di affascinante menzogna («Ihr könntet einem noch in die Lüge verliebt machen»). Subito dopo, però, di nuovo il corpo, non più nella dimensione gestuale e quindi intenzionale bensì nella propria nuda materialità, sembra costituire un ipotetico, anzi l'unico ipotetico veicolo di comunicazione e conoscenza. Alle repliche di Julie «Glaubst du an mich?», «Du kennst mich Danton» (repl. 2-4), Danton risponde (repl. 3-5):

> Was weiß ich. Wir wissen wenig von einander. Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab – wir sind sehr einsam.
> Ja, was man so kennen heißt. Du hast dunkle Augen und lockiges Haar und einen feinen Teint und sagst immer zu mir: lieb Georg. Aber (*er deutet auf Stirn und Augen*) da da, was liegt hinter dem? Geh, wir haben grobe Sinne. Einander kennen? Wir müßten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren.

Julie fa riferimento alla fiducia e alla conoscenza reciproca, dando implicitamente per scontato che il linguaggio possa farsi garante di un rapporto interumano diretto e autentico, almeno nell'ambito della relazione amorosa. Ai verbi *credere* e *conoscere* usati dalla donna, Danton risponde facendo ricorso ad un'immagine estremamente concreta, quella dei «pachidermi» che, sfregandosi l'un l'altro, si tolgono via solo gli strati superficiali della pelle senza mai pervenire ad una conoscenza profonda. Dal punto di vista formale siamo di fronte ad una metafora, ad un paragone tra uomini e «pachidermi»: il termine *Dickhäuter*, definito dal Grimm «animale a quattro zampe con la pelle spessa» («vierfüsziges thier mit dicker haut»)[81], indica genericamente tutti quei mammiferi caratterizzati da una pelle molto spessa quali elefanti, rinoceronti etc. La comunicazione tra esseri umani, che avviene in primo luogo a livello verbale, viene dun-

que paragonata a quella animale, meramente fisica, descritta come una sorta di sfregamento superficiale della pelle. Il senso veicolato da questa immagine è alquanto ovvio: gli esseri umani vivono nel vano tentativo di comunicare e conoscersi ma la realtà profonda di ciascuno non può essere mai veramente raggiunta e conosciuta dagli altri; di qui la constatazione di una profonda solitudine («wir sind sehr einsam»).

L'affermazione chiaramente metaforica «siamo pachidermi» crea ovviamente nel lettore l'aspettativa di uno sviluppo che chiarisca o ampli la metafora. Proprio tale aspettativa induce ad interpretare anche le successive frasi in senso figurato, come proseguimento dell'immagine dei pachidermi. Tale lettura viene però smentita dal testo stesso che tradisce l'orizzonte di attesa del lettore-spettatore con un passaggio quasi impercettibile dal piano metaforico a quello letterale che non permette di interpretare l'intero passo in senso meramente figurato e lascia convergere significante e significato nell'immagine del corpo umano. L'affermazione «wir sind Dickhäuter» è seguita infatti da «wir strecken die Hände nacheinander aus» che, facendo riferimento alle mani, interrompe la metafora dei pachidermi per ricondurre invece alla realtà umana.

Questo passaggio getta ovviamente una certa ambiguità sull'immagine successiva («wir reiben uns das grobe Leder aneinander ab»), che se da un lato può essere considerata una ripresa del piano metaforico iniziale, dall'altro può essere letta come un ulteriore riferimento al corpo umano e in questo caso dare espressione ad un processo di riduzione della comunicazione interumana alla sfera meramente fisica. A favore della prima ipotesi sta sicuramente l'uso del termine «Leder» che rimanderebbe nuovamente al mondo animale. D'altra parte, a favore della seconda ipotesi, sta sia il fatto che questa presunta abitudine dei pachidermi non trova riscontro nelle conoscenze comuni relative a questi mammiferi, sia il fatto che la replica successiva di Danton (repl. 5) riprende in modo inequivocabile il riferimento al corpo umano (e sempre con riguardo alla problematica della comunicazione interumana). Si potrebbe certo ipotizzare che anche tali riferimenti siano da intendere in senso metaforico, che cioè le immagini prettamente fisiche – quali protendere le mani, sfregarsi via la pelle ruvida, spaccare il cranio etc – vengano usate in modo figurato e esauriscano la loro funzione nel significare l'incomunicabilità cui sono destinati i rapporti interumani. Tuttavia, un'attenta lettura del testo e dei procedimenti espressivi del personaggio di Danton lascia pensare piuttosto che il senso letterale in questo caso non sia subordinato a quello metaforico ma rimanga attivo e lo integri, cosicché il significante (l'immagine del corpo umano), pur rimandando ad un significato *altro* (l'incomunicabilità tra gli individui), mantiene anche il proprio significato letterale concreto.

È stato già evidenziato, ad esempio da Hinderer[82], che le repliche di Danton rappresentano una critica alla convenzionale codificazione dell'amore tipica della sensibilità borghese e interiorizzata da Julie; tuttavia nella letteratura secondaria non ci si è mai soffermati sulla modalità con cui il personaggio conduce questa critica. Dall'analisi testuale emerge

significativamente come tale modalità consista proprio nell'uso di riferimenti al corpo umano che sono metaforici e letterali allo stesso tempo. Danton sta sicuramente parlando *metaforicamente* della solitudine che deriva dall'impossibilità degli esseri umani di raggiungere una profonda conoscenza reciproca, ma allo stesso tempo sta anche affermando *letteralmente* che l'unica forma di comunicazione possibile è quella fisica, corporea, legata alla materia («wir strecken die Hände nacheinander aus»; «wir reiben uns das grobe Leder aneinander ab»; «Ja, was man so kennen heißt. Du hast dunkle Augen und lockiges Haar und einen feinen Teint[...]. Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken aus den Hirnfasern zerren»). La «metafora da prendere alla lettera»[83], spesso usata da Büchner per attaccare determinati sistemi di valori, teorie estetiche o convinzioni religiose o filosofiche, ha in questo caso anche la funzione di affermare l'imprenscindibilità e la centralità del corpo inteso come *Leib*. Le parole iniziali di Danton rappresentano dunque un chiaro esempio di quel particolare procedimento metaforico già riscontrato in 2.3 con riguardo all'impianto figurativo del *Landbote* e delle repliche dei «Bürger» in *Dantons Tod*: solo di rado il lettore è in grado di decidere se le espressioni relative al corpo siano da intendere unicamente in senso letterale o in senso metaforico. Il più delle volte rimane un'ambiguità, un'indecisione, che deriva proprio dal persistere di entrambi i livelli, quasi che la realtà materiale, anche quando viene sfruttata in senso metaforico, non si lasci mai ridurre a pura figura, abbellimento stilistico o efficace termine di paragone, ma presenti una concretezza e una materialità imprescindibili.

Nelle repliche 2-5 qui esaminate si delinea una netta contrapposizione tra *Sprache* e *Leib*: facendo ricorso alla realtà materiale dei corpi con immagini crude di forte fisicità, Danton sembra infatti esprimere una totale sfiducia nel linguaggio verbale e una relativizzazione della sua funzione comunicativa – relativizzazione che è tra l'altro tipica dei procedimenti espressivi di questo personaggio[84]. Siamo qui di fronte ad una riflessione sulle potenzialità comunicative ed espressive della lingua che si articola in una netta contrapposizione tra *verbo* e *corpo*. In questo senso non sono i corpi a rappresentare un ostacolo alla «comunione di anime» – come è stato affermato da certa critica[85] – ma è la lingua a perdere la sua tradizionale funzione comunicativa e a dare origine a quel gioco di maschere e pose che rende ogni interazione falsata e teatrale. Il corpo invece, nella sua nuda creaturalità, sembra costituirsi come l'unico potenziale veicolo di rapporto autentico. Ed infatti quando Julie, dopo la prima risposta di Danton, usa le parole «tu mi conosci», Danton la riporta nuovamente sul piano meramente fisico, affermando che l'unica conoscenza possibile è quella superficiale del corpo (repl. 5). Non è il corpo a essere veicolo di menzogna bensì il linguaggio, lo strumento che dovrebbe servire ad esprimere il pensiero e gli affetti. Proprio perché Danton non riconosce più alla lingua questa funzione, allora la comunicazione più profonda rimane preclusa, dal momento che per penetrare veramente l'altro occorrerebbe

«spaccarsi il cranio e strappare i pensieri dalle fibre nevose»: ma questo significherebbe ovviamente la morte, l'annientamento, quindi anche l'eliminazione del rapporto. Sembra dunque che Danton, affermando questa sostanziale coincidenza tra conoscenza e morte, neghi la possibilità di ogni rapporto interumano soddisfacente. Come si vedrà più avanti, tuttavia, nel corso del dramma questa completa sfiducia nella possibilità di una comunicazione interumana autentica viene in un certo senso smentita. Ad essa si affianca infatti anche un elemento di speranza rappresentato dalla possibilità di una comunicazione che non significa 'sezionamento', 'taglio' e quindi morte, bensì vita, in quanto si articola nell'ambito del rapporto erotico-amoroso.

Prima di analizzare questo sviluppo della problematica *Leib-Sprache* in relazione alla tematica erotica nell'intero dramma, è opportuno soffermarsi ancora brevemente sulla scena iniziale. È significativo osservare che la replica 12 di Danton[86], pur presentando anche essa il *topos* della morte, non sviluppa l'immagine della precedente ma la interrompe per porsi nuovamente sul piano meramente metaforico e letterario: la morte in questo caso, secondo l'associazione consueta, significa «pace» e, dal momento che solo nel corpo dell'amata Danton trova la propria quiete, allora le diverse parti del corpo diventano «tomba», «tumulo» e «bara». Il procedimento è opposto a quello osservato nelle due repliche precedenti: lì si passa dalla metafora al senso concreto, al corpo con la sua materialità, mentre qui si passa dal corpo alla metafora squisitamente letteraria, alla consueta immagine della sposa cadavere[87]. La rielaborazione di questa immagine è tuttavia così iperbolica e barocca da presentarsi come una decostruzione dell'immagine stessa. Si potrebbe dire che, nel momento in cui il corpo diventa puro espediente figurativo, pretesto per lo sviluppo della convenzionale metaforica romantica, allora esso necessariamente *muore*: l'elaborazione linguistico-metaforica, o meglio il ricorso a immagini e *topoi* puramente letterari, l'uso barocco[88] della lingua poetica, portano alla morte del corpo reale, fisico e concreto. In questo senso l'immagine ripropone la stessa contrapposizione tra *Leib* e *Sprach*e già osservata per le repliche precedenti: lì è la lingua ad essere relativizzata tramite il ricorso al corpo, qui è il corpo a perdere materialità nel momento in cui diventa puro pretesto per un virtuosismo linguistico-figurativo fine a se stesso[89].

Riguardo a questa prima scena di *Dantons Tod* è infine necessario considerare la relazione che intercorre tra lo scambio tra Danton e Julie e quello tra Hérault e la «Dame» al tavolo da gioco. I due dialoghi sono infatti intrecciati in modo tale da lasciar pensare, almeno in due casi, ad un'interferenza tra i due piani scenici. Alla replica in cui Danton afferma, indicando con le dita la fronte e gli occhi di Julie, che occorrerebbe spaccarsi il cranio per afferrare i pensieri dell'altro, segue la domanda della «Dama» (repl. 6: «Was haben Sie nur mit ihren Fingern vor?») che crea in un primo momento un certo spaesamento: la donna è al tavolo con Hérault, quindi si sta forse rivolgendo a lui, ma nessuna didascalia informa il lettore dei suoi movimenti o dà indicazioni riguardo la gestualità del personaggio;

si potrebbe quindi pensare anche che la «Dama» abbia visto di sfuggita il concitato gesto di Danton, ben specificato nella didascalia («er deutet ihr [Julie] auf Stirn und Augen»), e gli chieda cosa abbia intenzione di fare. L'ambiguità è subito risolta dalla risposta di Hérault («Nichts!») e dalla successiva replica che – secondo un uso del linguaggio teatrale che ricorda la performatività del linguaggio scespiriano – adempie allo stesso tempo ad una doppia funzione: comunicativa all'interno del dialogo, performativa a livello drammaturgico, in quanto sopperisce alla mancanza di una didascalia che illustri il movimento del personaggio (repl. 8: «Schlagen Sie den Daumen nicht so ein, es ist nicht zum Ansehen»). L'ambiguità iniziale costituisce comunque un elemento di interferenza tra i due piani scenici, quello del tavolo da gioco e quello di Danton e Julie. Bisogna inoltre considerare che è solo nel processo della lettura che l'ambivalenza si perde repentinamente con la risposta di Hérault, mentre l'attualizzazione scenica offre ovviamente, nella gestualità attoriale, la possibilità di mantenere l'ambiguità del testo teatrale e potenziarla, rendendo ancora più evidente il legame tra i due piani scenici. Ad analoghe considerazioni conduce la replica 13 («verloren!») della «Dame» che, pur riferendosi al gioco, come emerge anche dalla risposta successiva di Hérault, sembra fare da commento anche alla replica immediatamente precedente, quella in cui Danton descrive il corpo dell'amata con immagini di morte.

L'evidente interferenza riscontrata tra i due piani scenici riproduce a livello formale un ben preciso nesso sul piano tematico, che si articola proprio intorno al problema della comunicazione. La contrapposizione tra *Sprache* e *Leib* rilevata nello scambio tra Danton e Julie si ritrova in effetti, se pur con toni decisamente diversi, anche nel dialogo tra Hérault e la «Dama»: Hérault fa le proprie *avances* alla donna con un gesto osceno della mano, cui si accompagna un dialogo verbale tutto giocato su doppi sensi erotici. La comunicazione diretta è affidata alle dita, mentre il linguaggio verbale si riduce ad un virtuosistico gioco fine a se stesso, fatto di riferimenti volgari misti a espressioni di falso sdegno e finta *Pruderie* (repl. 8, 16)[90]. Proprio questo gioco sembra verbalizzare nuovamente, con tono più superficiale e distaccato, quella contrapposizione tra linguaggio verbale e corpo su cui si incentra il dialogo tra Danton e Julie. «Dann haben Sie ihre Liebeserklärungen, wie ein Taubstummer, mit den Fingern gemacht» dice la donna a Hérault, che prontamente risponde: «Ey warum nicht? Man will sogar behaupten gerade die würden am Leichtesten verstanden». Dunque le dichiarazioni d'amore fatte con le dita, con il corpo, sono quelle che «vengono capite più facilmente», mentre l'uso del linguaggio verbale diventa qui un mero esercizio stilistico, un vuoto gioco di doppi sensi. Si anticipa dunque in questa prima scena quella tematica della autorefenrezialità della *Sprache* che, come si è visto in 2.4, si articola poi nella rappresentazione del pathos rivoluzionario: la lingua corre sempre il rischio di perdere il contatto con la realtà, di trasformarsi in posa e declamazione. È vero che anche il corpo non si presenta come un polo completamente positivo, ma può anzi essere veicolo di inganno e portatore di

maschere, tuttavia ciò avviene solo nella forma intenzionale e razionale del gesto, ovvero nel momento in cui è volutamente sfruttato in senso semiotico, mentre il corpo umano in sé, come nuda materialità, mantiene sempre una autenticità e quindi valenza positiva imprescindibile.

Vediamo ora come la contrapposizione tra *Sprache* e *Leib,* che in questa prima scena veicola il senso di un'impossibilità di raggiungere comunicazione e conoscenza tra gli esseri umani e dunque di una sostanziale solitudine, si sviluppi nelle scene successive. Vari critici hanno visto nelle repliche di Danton in I/1 – definite una «litany of despair, an anguished recital of isolation and individuation»[91] – l'espressione del pessimismo profondo dell'autore stesso[92]. In realtà, nel corso del dramma, si assiste a vari tentativi di superamento di questa iniziale affermazione dell'ineluttabile solitudine umana e della sfiducia nelle potenzialità espressive e comunicative del linguaggio cui essa è collegata; tali tentativi prendono forma nella rappresentazione di rapporti inetrumani basati su una comunicazione autentica e soddisfacente e impediscono di fare del pessimismo iniziale la chiave di lettura dell'intera opera. È vero che lo strumento linguistico come *unico* mezzo di comunicazione tra gli esseri umani si rivela insufficiente e corre sempre il rischio di diventare uno sterile esercizio retorico. Si vedrà tuttavia che se esso si inserisce all'interno di una relazione in cui non rappresenta l'unico *medium* comunicativo ma si affianca al corpo, alla relazione fisica – come in un rapporto di desiderio tra uomo e donna – allora sembra perdere il carattere potenzialmente negativo e riacquistare la propria funzione comunicativa e conoscitiva. In questo senso le parole iniziali di Danton vengono smentite nel corso del dramma, dove le relazioni uomo-donna sembrano effettivamente offrire la possibilità di una comunicazione non alienata e autentica.

Se si eccettuano le interpretazioni di certa critica di stampo femminista, quali ad esempio le letture di Boa, Samples o James trattate in 1.3, che leggono i personaggi femminili come figure idealizzate in cui si manifestano le fantasie maschili tipiche del sistema patriarcale borghese, la critica sembra piuttosto concorde nell'attribuire loro una funzione positiva[93] all'interno del dramma, tanto che si è parlato di «herrliche Frauengestalten»[94], «figure di purezza» avvolte in una «luce raggiante»[95], rappresentanti di una «Gegenwelt, die immerhin den kritischen Blick des Lesers auf die Welt der Männer schärft»[96]. In genere tuttavia, per gli studiosi, questo vale unicamente per i personaggi di Julie e Lucile e non per quello di Marion, secondo una lettura basata sulla separazione tra amore spirituale e amore sessuale che porta a esaltare le figure delle due mogli e a demonizzare quella della prostituta[97]. Solo pochi, in particolare Grimm, Peyrache-Leborgne e in parte Hinderer[98], hanno tentato di opporsi a questa interpretazione sulla base di una sostanziale rivalutazione della tematica erotica, attribuendo a tutti i personaggi femminili principali (Julie, Lucile e Marion) una funzione positiva in cui troverebbe espressione un tentativo di superamento del tradizionale dualismo tra amore spirituale e sessuale tipico del «Liebescode(s)» borghese. L'attenzione della critica è

stata però rivolta quasi esclusivamente o ai personaggi maschili o a quelli femminili senza che venisse esaminato più attentamente il loro reciproco *rapporto* con particolare riguardo alla problematica dell'incomunicabilità e della ineluttabilità della solitudine con cui sembra aprirsi il dramma. È proprio su questa problematica che è opportuno soffermarsi. Non si tratta qui di stabilire il livello di idealizzazione o letterarietà alla base della caratterizzazione dei personaggi femminili, o di individuare l'eventuale presenza di proiezioni di fantasie maschili, né tanto meno si tratta di delineare la visione büchneriana della donna o dell'amore, come è stato fatto ripetutamente nella letteratura critica. Si intende piuttosto mostrare quale sviluppo trovi in *Dantons Tod* la problematica *Sprache-Leib* nel processo di comunicazione tra uomo e donna, e in particolare evidenziare che se le relazioni uomo-donna sembrano ancora offrire la possibilità di una comunicazione autentica è proprio perché esse, così come Büchner le rappresenta, coinvolgono sempre anche la sfera fisica, il corpo. Questo, senza voler negare le evidenti differenze dei personaggi femminili e delle loro relazioni con quelli maschili, riguarda non solo il rapporto tra Danton e Julie e tra Camille e Lucile, ma anche quello tra Marion e Danton. È opportuno considerare separatamente i vari passi del dramma legati alle figure femminili a partire dal personaggio di Marion che, dopo la scena iniziale, è il primo a essere rappresentato (in I/5).

Come si è visto in 1.3, l'interpretazione della quinta scena del primo atto è stata ed è tuttora estremamente controversa nell'ambito della critica büchneriana. A lungo tempo il personaggio di Marion e la tematica erotica ad esso connessa sono stati ignorati per essere poi letti successivamente, salvo rare eccezioni[99], in chiave quasi esclusivamente negativa[100] se non addirittura demonizzante. L'intera scena rappresenterebbe il carattere pericoloso e malato della sessualità, l'incapacità di Danton di abbandonarsi al piacere, e si è addirittura attribuito a Marion un totale autismo che la porterebbe a raccontare la propria storia completamente inconsapevole della portata di ciò che ha vissuto e incapace di mettersi in relazione con il mondo esterno[101]. In realtà, una più attenta analisi dell'intero scambio tra Danton e Marion non permette di suffragare simili interpretazioni ma anzi conduce nella direzione opposta. Dal momento che, come già accennato in 1.3, ho dedicato a tale analisi sia la mia tesi di laurea che un articolo di recente pubblicazione, mi limiterò a riprendere brevemente solo gli aspetti che possono essere rilevanti per la tematica *Sprache-Leib* qui esaminata. Nei suddetti studi si è evidenziato il decisivo influsso della letteratura erotica (soprattutto francese) per la *Marion-Szene* e si è mostrato come la tematica erotica, così come essa trova espressione in I/5, lungi dal prendere connotazioni negative o testimoniare un problematico rapporto con la sessualità da parte di Büchner, viene esaltata in tutta la sua carica trasgressiva e libertaria[102].

Le corrispondenze rilevate sia a livello contenutistico che figurativo tra la *Marion-Szene* e i principali testi della letteratura erotica francese a cavallo tra Settecento e Ottocento comportano rilevanti implicazioni anche

per la questione della comunicazione nel rapporto uomo-donna analizzata in questo capitolo. La scena si apre con un'apparente contrapposizione tra comunicazione verbale e rapporto fisico: Marion vuole prima di tutto «raccontare», mentre Danton desidererebbe che la donna «usasse» le sue labbra in altro modo (repl. 115-116: «Marion. Nein, laß mich! So zu deinen Füßen. Ich will Dir erzählen. Danton. Du könntest deine Lippen besser gebrauchen»). Questa contrapposizione, che sembrerebbe riportare all'opposizione iniziale tra *Sprache* e *Leib*, si rivela però solo apparente, in quanto il successivo racconto di Marion provoca in Danton una reazione *fisica*, di slancio verso la donna, letteralmente di eccitazione, e riconduce quindi al corpo (repl. 117-120):

> Marion. [...] Ich bin immer nur Eins. Ein ununterbrochenes Sehnen und Fassen, eine Gluth, ein Strom. [...] Es läuft auf eins hinaus, an was man seine Freude hat, an Leibern, Christusbildern, Blumen oder Kinderspielen, es ist das nemliche Gefühl, wer am Meisten genießt, betet am Meisten.
> Danton. Warum kann ich deine Schönheit nicht ganz in mich fassen, sie nicht ganz umschließen?
> Marion. Danton, deine Lippen haben Augen.
> Danton. Ich möchte ein Theil des Aethers seyn, um dich in meiner Fluth zu baden, um mich auf jeder Welle deines schönen Leibes zu brechen.

L'analisi della *Bildlichkeit* delle repliche 117-120, soprattutto dei due ambiti metaforici del calore («Glut») e della fluidità («Meer», «Strom», «Aether»), e il suo confronto con le metafore più diffuse nella letteratura erotica, hanno portato a confutare tutte quelle interpretazioni che leggono nello scambio tra Danton e Marion la constatazione di un'incolmabile distanza e di una sostanziale incomunicabilità tra i due personaggi. Considerando gli evidenti richiami delle risposte di Danton alla metaforica dell'amplesso nella letteratura erotica – dove l'apice dell'incontro sessuale trova espressione proprio in analoghe immagini di 'scambio di fluidi'[103] – risulta evidente che siamo di fronte non alla constatazione di una distanza tra Danton e la donna ma semplicemente all'espressione di uno stato di eccitazione, di desiderio e di slancio verso il rapporto fisico. In questo senso la comunicazione verbale, il racconto di Marion, non si sostituisce al corpo ma diventa per così dire funzionale all'esperienza sessuale[104], per quanto quest'ultima non abbia luogo a causa dell'irruzione di Lacroix. Non si tratta dunque di un «monologo»[105] che Danton ascolta senza che si stabilisca una vera e propria relazione tra i due personaggi[106], ma di un vero e proprio *dialogo* in cui la comunicazione avviene sia sul piano verbale che su quello fisico, e anzi i due piani risultano inscindibili.

La replica 119 («Deine Lippen haben Augen») – letta da molti critici come un riferimento alla dissociazione tra *Körper* e *Geist* che opprime Danton e gli impedisce di abbandonarsi al piacere dei sensi[107], e inter-

pretata da altri come l'espressione di un *cupio dissolvi*[108] – è dunque da leggere invece come un'esplicita constatazione, da parte di Marion, della dirompente sensualità del momento e dell'eccitazione provocata dal proprio racconto; tanto più che l'immagine rimanda nuovamente alla metaforica del genere erotico dove l'eccitazione è appunto indicata come un sorta di esperienza sinestetica in cui i sensi si confondono e le percezioni sensoriali si scambiano[109]. Solo così si spiega perché, dopo l'irruzione di Lacroix, con la conseguente interruzione della 'atmosfera erotica', Marion dirà a Danton che le sue labbra sono «diventate» fredde e hanno «soffocato» i suoi baci (repl. 170: «Deine Lippen sind kalt geworden, deine Worte haben deine Küsse erstickt») – constatazione che risulterebbe inspiegabile se, secondo le consuete interpretazioni, il personaggio avesse percepito Danton come distante e incapace di abbandonarsi al piacere già prima dell'arrivo di Lacroix.

Alla luce di tali considerazioni risulta evidente che il dialogo tra Marion e Danton, dal momento che completa ed esalta l'esperienza erotica e coinvolge parola *e* corpo, rappresenta un potenziale superamento di quella contrapposizione tra *Sprache* e *Leib* che caratterizza invece non solo l'apertura del dramma ma anche il linguaggio della sfera politica. Sembra dunque che solo all'interno di un rapporto di desiderio che è anche fisico, sia data la possibilità di una comunicazione verbale autentica. L'anticlimax rappresentato dall'irruzione in scena di Lacroix, come si è accennato anche in 3.1 e 3.2.1, non è da leggere tanto come una confutazione di tale possibilità ma è da attribuire piuttosto ad una drammaturgia di tipo aperto che non risolve le contraddizioni per dimostrare un'idea ma di esse si nutre, portandole sulla scena[110].

A considerazioni analoghe porta l'analisi delle scene in cui compaiono gli altri personaggi femminili. Le figure di Julie, Lucile e Marion vengono ovviamente caratterizzate in modo diversificato, tuttavia non è possibile affermare, contrariamente a quanto ipotizzato da certa critica[111], che nelle prime si rappresenti l'amore spirituale, il legame affettivo, e nella prostituta invece l'amore fisico, l'esperienza meramente sessuale. Al contrario, i riferimenti testuali indicano che i due tipi di amore non sono mai separabili nel rapporto tra i protagonisti maschili e le rispettive mogli o amanti, e che dunque Büchner, secondo quanto già evidenziato da Grimm[112], non condivide la convenzionale dissociazione tra amore spirituale ed erotico tipica della morale di derivazione giudaico-cristiana. Vediamo ora brevemente le singole scene al fine di evidenziare come la problematica *Sprache-Leib* si rifletta nella rappresentazione del rapporto uomo-donna all'interno della relazione che lega Danton e Camille alle rispettive mogli.

Si è visto che il dramma si apre con un dialogo tra Danton e Julie che si svolge parallelamente allo scambio tra Hérault e la «Dame»: si potrebbe ipotizzare che siamo di fronte da un lato all'amore coniugale spirituale dei cui valori si fa portatrice Julie (fiducia, conoscenza), dall'altro a quello meramente sessuale che trova espressione nelle battute oscene dei giocatori di carte[113]. In realtà, anche se la contrapposizione tra la profondità del-

lo scambio tra Danton e Julie e l'oscenità delle repliche di Hérault e della «Dama» è evidente, non si può affermare che il rapporto tra Danton e Julie sia solo di tipo spirituale, soprattutto se si considerano i riferimenti al corpo nella replica 12:

> Danton. Nein, höre! Die Leute sagen im Grab sey Ruhe und Grab und Ruhe seyen eins. Wenn das so ist, lieg' ich in deinem Schooß schon unter der Erde. Du süßes Grab, deine Lippen sind Todtenglocken, deine Stimme ist mein Grabgeläute, deine Brust mein Grabhügel und dein Herz mein Sarg.

Per quanto il corpo sia qui pretesto per una sorta di gioco metaforico che rielabora in modo iperbolico il consueto topos dell'indissolubile legame tra *eros* e *thanatos*, la portata erotica di termini quali «Schooß», «Lippen», «Brust» risulta evidente. Gli unici termini che potrebbero indicare un tipo di rapporto spirituale sono «Stimme» e «Herz», ma il fatto che essi vengano affiancati ai riferimenti al seno, alle labbra, al grembo dell'amata, indica necessariamente che il rapporto tra Danton e Julie include la sfera sessuale e che la donna non è caratterizzata come compagna spirituale ma sempre e comunque in modo sessuato, come *corpo*.

Come si è accennato più sopra, in questa prima scena Danton sembra verbalizzare il fallimento della comunicazione e l'impossibilità di un rapporto autentico con l'altro. Se tali considerazioni trovano sicuramente conferma nell'ambito politico, dove i personaggi si nascondono dietro pose e autostilizzazioni teatrali che, fatte rare eccezioni (cfr. 2.4), rendono impossibile qualsiasi autenticità di comunicazione, non si può affermare lo stesso per quanto riguarda la sfera privata. È questo ciò che emerge dalle modalità con cui viene rappresentato il rapporto tra Danton e Julie (e anche quello tra Camille e Lucile) nel corso del dramma, a partire da II/5, ovvero dalla prima scena in cui i due personaggi compaiono nuovamente insieme. In questa scena, infatti, lo scambio con Julie assume una connotazione decisamente positiva: Danton riesce effettivamente a comunicare i propri pensieri angosciosi alla donna e le chiede esplicitamente aiuto (repl. 331: «Danton. […] O hilf mir Julie, mein Sinn ist stumpf»), richiesta che smentisce di per sé la sfiducia iniziale nella possibilità di un'interazione soddisfacente tra gli esseri umani. Nel sonno egli crede di sentire urlare le pareti (ma si tratta in realtà della sua voce) e sembra esperire una sorta di dissociazione tra pensieri e corpo (repl. 321: «Danton. Wenn mein Leib so zerschellt ist, daß meine Gedanken unstet, umirrend mit den Lippen der Steine reden?»). È Julie a interrompere tale dissociazione riportando il marito al piano della realtà prima tramite il riferimento al corpo (repl. 318, 320, 324: «Du sprachst von garstigen Sünden und dann stöhntest du: September!»; «du zitterst»; «Georg, Georg, erkennst du mich?»), poi tramite un diretto confronto con le angosce di Danton (repl. 332, 334, 336, 338) che raggiunge effettivamente lo scopo di riportarlo alla quiete (repl. 339-340):

Danton. [...] Jetzt bin ich ruhig.
Julie. Ganz ruhig, lieb Herz?
Danton. Ja Julie, komm, zu Bette!

La richiesta di aiuto viene dunque soddisfatta in un processo di comprensione e comunicazione verbale autentica che sembra condurre infine alla dimensione fisica, dal momento che l'esortazione di Danton («Ja Julie, komm, zu Bette!») può essere interpretata, proprio nella forma marcata dell'esclamazione, come un preludio al rapporto sessuale. In questo senso, la presunta laconicità di Julie non è affatto da interpretare come l'espressione di una totale mancanza di personalità della donna ridotta a mera «sounding board»[114] del marito, secondo la consueta lettura di stampo femminista: il fatto che Julie non parli molto e riesca comunque a calmare Danton, lascia piuttosto pensare ad un'intimità in cui la comunicazione non è solo verbale ma si nutre anche e soprattutto di presenza fisica ed è proprio questa, piuttosto che le parole, a risultare determinante per la reazione di Danton. La comunicazione verbale non alienata e autentica è dunque possibile nell'ambito di un rapporto tra uomo e donna proprio perché, o meglio, *solo se* esso include la dimensione del corpo e più specificatamente del desiderio.

Estremamente significativa, a questo proposito, è la scena III/7 in cui Danton, Camille, Philippeau e Lacroix si trovano nella *Conciergerie*: i dialoghi sono tutti incentrati sulla questione della morte. Ad un primo vero e proprio moto di ribellione di fronte alla morte meccanica e sistematica attuata tramite la ghigliottina (tema su cui si tornerà in 4.4.3), segue il tentativo di esorcizzare la morte tramite un procedimento di relativizzazione che tende ad eliminare le differenze tra *Leben* e *Tod* e porta Danton e Camille quasi a lamentare il fatto di «non poter mai morire» (repl. 512-517):

Philippeau. Was willst du denn?
Danton. Ruhe.
Philippeau. Die ist in Gott.
Danton. Im Nichts. Versenke dich in was Ruhigers, als das Nichts und wenn die höchste Ruhe Gott ist, ist nicht das Nichts Gott? Aber ich bin ein Atheist. Der verfluchte Satz: etwas kann nicht zu nichts werden! und ich bin etwas, das ist der Jammer!
Die Schöpfung hat sich so breit gemacht, da ist nichts leer, Alles voll Gewimmels.
Das Nichts hat sich ermordet, die Schöpfung ist seine Wunde, wir sind seine Blutstropfen, die Welt ist das Grab worin es fault. [...]
Camille. Die Welt ist der ewige Jude, das Nichts ist der Tod, aber er ist unmöglich. Oh nicht sterben können, nicht sterben können, wie es im Lied heißt.
Danton. Wir sind Alle lebendig begraben [...].
[...] Ja wer an Vernichtung glauben könnte! dem wäre geholfen.
Da ist keine Hoffnung im Tod, er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickelter, organisierte Fäulniß, das ist der ganze Unterschied!

Si tratta di una serie di variazioni sul tema *ex nihilo nihil fit, in nihilum nihil potest reverti* proveniente dalla filosofia della Grecia antica che Büchner poteva ricavare dall'opera di Tennemann nel corso dei propri studi filosofici[115] e molto probabilmente anche da alcuni scritti di Oken[116] attinenti invece all'ambito scientifico. L'invocazione del nulla, la sua esaltazione e l'affermazione che esso non è raggiungibile nemmeno con la morte mirano a rendere equivalenti vita e morte. La chiusura della scena mostra però con eclatante evidenza che tutte le affermazioni precedenti non sono che mere pose, disperati tentativi di esorcizzare la paura della morte tramite il ricorso a affermazioni filosofiche, all'interno di una dimensione linguistica autoreferenziale e fine a se stessa. Con un repentino cambiamento di tono, Danton abbandona infatti la posa iniziale per dare voce alla sua ribellione alla morte e al suo tenace attaccamento alla vita (repl. 517: «Danton. […] Ich kann nicht sterben, nein, ich kann nicht sterben. Wir müssen schreien, sie müssen mir jeden Lebenstropfen aus den Gliedern reißen»). Smentendo le proprie affermazioni precedenti, Danton ammette infine che vivere o morire non è affatto *indifferente* e che anche l'apatia, il disincanto, la propria totale indifferenza a tutto non sono che una recita, un'autorappresentazione:

> Danton. […] Da ist keine Hoffnung im Tod, er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickelter, organisierte Fäulniß, das ist der ganze Unterschied! Aber ich bin gerad' einmal an diese Art des Faulens gewöhnt, der Teufel weiß wie ich mit einer anderen zu Recht komme.
> O Julie! Wenn ich allein ginge! Wenn sie mich einsam ließe!
> Und wenn ich ganz zerfiele, mich ganz auflöste – ich wäre eine Handvoll gemarterten Staubes, jedes meiner Atome könnte nur Ruhe finden bey ihr.
> Ich kann nicht sterben, nein, ich kann nicht sterben. Wir müssen schreien, sie müssen mir jeden Lebenstropfen aus den Gliedern reißen.

Ciò che qui preme evidenziare è che questo repentino cambiamento si verifica proprio nel momento in cui Danton ripensa a Julie: solo quando il pensiero si sposta sull'amata, la 'recita' si interrompe e l'attaccamento alla vita prende espressione con prorompente sincerità. Come è stato giustamente sottolineato da Dedner, la chiusura della replica 517 rivela che il nichilismo di Danton non è tanto l'espressione di una profonda convinzione filosofica quanto «il lamento di un amante che viene separato dall'amata e deve quindi confrontarsi con la morte da solo»[117]. Tuttavia Dedner non si sofferma ulteriormente su questo *Wendepunkt*, ma si concentra unicamente sul desiderio di Danton di «non morire solo», che esprimerebbe il fatto che il personaggio non avrebbe paura della morte in sé («der Tod als solcher») ma soltanto della morte vissuta in solitudine («der einsame Tod»)[118]. In realtà, considerando l'ultima frase della re-

plica, è evidente che il problema di Danton non sia tanto «der einsame Tod» quanto proprio «der Tod als solcher» («Ich kann nicht sterben, nein, ich kann nicht sterben. Wir müssen schreien, sie müssen mir jeden Lebenstropfen aus den Gliedern reißen»). Sembra cioè che il pensiero della donna, della propria donna, riporti il personaggio alla realtà dei corpi e del desiderio: solo allora la morte si rivela nella sua concretezza materiale che consiste nel disfacimento del corpo e nella definitiva e irrevocabile separazione dall'amata. Di fronte al ricordo di Julie non è più possibile né rifugiarsi nella religiosa consolazione di un'unione spirituale oltre la morte, né chiudersi nell'indifferenza dell'elaborazione filosofica, poiché il pensiero dell'amata riporta all'ineluttabile verità della perdita del desiderio, del proprio del corpo e di quello della donna. La morte non trova qui alcuna giustificazione di tipo religioso, idealistico, filosofico, ma si presenta come inesorabile annientamento fisico[119]. Il senso della scena non sta dunque in quel «wenn ich allein ginge!» di Danton – su cui si è tradizionalmente concentrata la critica leggendovi da un lato l'esaltazione del topos romantico del *Liebestodes,* dall'altro la manifestazione dell'egoismo maschile e maschilista – quanto in quel legame strettissimo tra il pensiero dell'amata («O Julie!») e la dirompente sincerità della ribellione alla morte («ich kann nicht sterben»). D'altra parte il desiderio di «non morire solo», potrebbe essere semplicemente interpretato come l'espressione di un intimo bisogno della vicinanza di Julie, ovvero della profonda *dipendenza* di Danton dalla propria amata.

Riguardo alla rappresentazione del rapporto tra Julie e Danton, è interessante anche la breve scena IV/2 in cui Julie manda una ciocca di capelli al marito chiedendo al messaggero di dirgli che «non andrà da solo». La donna è sicura che Danton comprenderà le proprie parole ed è interessata non tanto ad una risposta verbale quanto a una reazione fisica; ella infatti esorta il messaggero a tornare in fretta cosicché lei possa leggere negli occhi del ragazzo gli sguardi del marito (repl. 555: «Julie. [...] Da, bring ihm das und sag' ihm er würde nicht allein gehn. Er versteht mich schon und dann schnell zurück, ich will seine Blicke aus deinen Augen lesen»). Proprio questo particolare, al di là degli echi letterari evidenziati dalla critica[120], può essere letto come un'ulteriore manifestazione della natura della relazione tra Julie e Danton: essa non esclude mai il corpo e proprio per questo si presenta come l'unico 'luogo' in cui possa avvenire una comunicazione completa e non alienata. Il fatto che l'immagine del carpire gli sguardi dell'amato attraverso gli occhi di un'altra persona possa essere derivata da una fonte storica, ovvero dalla lettera di Camille a Lucile del primo aprile 1794[121], non inficia tale interpretazione, dal momento che il presunto richiamo alla fonte, in questo caso, si realizza solo a livello figurativo[122] ma non è assolutamente imputabile ad un intento di veridicità e aderenza alle fonti storiche. Nella fonte, infatti, questa immagine viene usata non dalla moglie di Danton ma da Camille in riferimento alla propria moglie; e del resto la consorte di Danton, Louise Gély, non seguì il marito nella morte ma si risposò e visse fino al 1858[123].

Passiamo ora a considerare Lucile. Il personaggio compare relativamente tardi nel dramma, solo alla terza scena del secondo atto, aspetto alquanto singolare se si considera l'importanza assunta invece nella seconda parte dell'opera. Anche l'entrata di Lucile in scena si lega alla problematica *Sprache-Leib*. Lucile assiste infatti al dialogo tra Camille e Danton relativo all'arte e al teatro, ma quando Camille le chiede il suo parere, la donna si dimostra totalmente estranea alla discussione (repl. 287-292):

Camille. Was sagst du Lucile?
Lucile. Nichts, ich seh dich so gern sprechen.
Camille. Hörst du mich auch?
Lucile. Ey freilich.
Camille. Hab ich Recht, weißt du auch, was ich gesagt habe?
Lucile. Nein, wahrhaftig nicht.

Su questa scena si basano sia le interpretazioni negative del personaggio – che tendono a leggere in Lucile il prototipo della donna priva di qualsiasi spessore intellettuale e dunque incarnazione di un'immagine convenzionale che la esclude dall'ambito politico, artistico, culturale per relegarla all'ambito della «natura inconsapevole»[124] – sia quelle positive che invece interpretano le parole di Lucile o come l'espressione di una natura infantile o come la manifestazione di una purezza che deriva dalla totale separazione tra mondo femminile e mondo maschile[125]. In realtà, queste ultime interpretazioni non sono meno opinabili delle prime, dal momento che si basano su una totale idealizzazione della figura di Lucile e, facendone una bambina o un mero simbolo di totale devozione[126], ipotizzano una completa spiritualizzazione del personaggio da parte dell'autore – spiritualizzazione che invece non trova giustificazione a livello testuale né in II/3 né nelle scene successive.

Lucile non è affatto incapace di capire ciò di cui stanno parlando i due uomini, bensì semplicemente non è interessata ad una questione che non ha alcun nesso con la propria vita. Camille non le chiede «*verstehst* du auch, was ich gesagt habe?» ma «*weißt* du auch, was ich gesagt habe?»: dunque non chiede se Lucile *capisca* ma se *sappia* di cosa abbiano parlato, ovvero se abbia prestato attenzione. Il problema non è la capacità intellettiva ma l'oggetto dell'interesse: se Lucile *non sa* non è perché non abbia capito, perché sia stupida e infantile, ma perché ha *sentito* senza aver *ascoltato*. Il vero oggetto del suo interesse è il corpo dell'amato, che a lei piace guardare mentre parla: solo quando il dialogo tra Camille e Danton si sposta su notizie che potrebbero avere conseguenze per l'amato, per il suo corpo – cioè quando Danton, rientrato in scena, porta a Camille la notizia della decisione del suo arresto (repl. 294-298) – allora Lucile inizia anche ad ascoltare e anzi intuisce molto prima del marito il pericolo imminente (repl. 305-311). Per quanto riguarda il c.d. *Kunstgespräch*, invece, a lei interessa semplicemente ascoltare il suono della voce dell'amato, a prescindere dall'argomento di cui egli stia parlando, o meglio, proprio perché l'argo-

mento di cui Camille discute con Danton è in fondo estraneo non solo a Lucile ma anche agli stessi personaggi maschili.

In effetti il *Kunstgespräch*, di pura invenzione büchneriana, non trova una vera e propria giustificazione a livello drammatico: come si è visto in 2.2, l'esortazione di Camille a mettere le persone di fronte alla «miserabile realtà» («erbärmliche Wirklichkeit») della strada non trova effettiva corrispondenza nel suo pensiero politico che, pur basandosi sul tentativo di includere una riabilitazione del corpo e del piacere nella propria concezione di società, è lontano dal considerare le reali condizioni del popolo, la «erbärmliche Wirklichkeit» dei «Cittadini». Anche se il *Kunstgespräch*, come è stato accuratamente evidenziato da Dedner[127], si inserisce a livello di *Bildlichkeit* e *topoi* nel tessuto tematico-figurativo del dramma, è evidente che, sul piano dell'azione, un'improvvisa discussione sull'arte da parte di due personaggi che si trovano in una situazione di fatale pericolo e estrema difficoltà politica risulta decisamente singolare. Come si vedrà nel quinto capitolo, si tratta di un momento in cui Büchner, quasi interrompendo il dramma, dà espressione alle proprie riflessioni in ambito estetico usando formulazioni che in effetti riecheggiano sia in alcune sue lettere[128] che nella *Probevorlesung*[129] e infine in *Lenz*[130]. Non è dunque forse troppo azzardato ipotizzare che, con il personaggio di Lucile, Büchner non faccia che svelare la sostanziale estraneità al dramma e ai personaggi della problematica estetica e in questo modo si tradisca come effettivo *Urheber* delle affermazioni di Camille. Significativo è il fatto che questa sorta di smascheramento, quasi metateatrale, del dialogo precedente passi attraverso il recupero della dimensione materiale, fisica (a Lucile piace semplicemente guardare il marito, dunque il suo corpo), e questo 'recupero del corpo' è strettamente legato al personaggio femminile. La donna si fa dunque anche qui garante di una relazione con l'uomo in cui la comunicazione e la conoscenza sono inscindibili dal corpo. Il *Kunstgespräch* non è solo un'interruzione in cui i personaggi diventano meri portavoce delle idee dell'autore, ma assume così una particolare funzione all'interno dell'economia drammatica, poiché è funzionale alla rappresentazione del rapporto tra Camille e Lucile e alla caratterizzazione del personaggio femminile[131], che tra l'altro, come è stato acutamente evidenziato da H.J. Schneider[132], incarna proprio quell'atteggiamento di 'attenzione per il reale' (i.e. per la realtà dei corpi) esaltato da Camille.

Nuovamente, dunque, quell'iniziale sfiducia nella possibilità di qualsiasi rapporto autentico con cui si apre il dramma viene smentita tramite la rappresentazione di una relazione amorosa tra uomo e donna che include la dimensione fisica. Che anche il rapporto tra Camille e Lucile non sia mai meramente spirituale ma implichi sempre anche la dimensione sessuale, emerge sia in chiusura di scena (cfr. repl. 305, 311), sia in vari altri punti del dramma nei costanti riferimenti al corpo nelle repliche di entrambi i personaggi in cui trovano espressione la preoccupazione per l'amato/a, la mancanza, il desiderio: si parla infatti di *Küsse*, *süßer Leib*, *Glieder*, *Lippen* (repl. 311, 565, 569, 602, 619). Inaccettabili risultano

dunque tutte le interpretazioni che tendono a leggere Lucile come un personaggio meramente spirituale e quasi «mistico»[133], così come quelle letture, soprattutto di stampo femminista, che, trascurando appunto la fisicità del rapporto tra Lucile e Camille, arrivano ad affermare che Büchner condivida la convenzionale «scissione tra moglie e prostituta» tipica di una mentalità di tipo bigotto e patriarcale[134].

È infine significativo osservare che anche nella caratterizzazione di Camille si rilevano procedimenti analoghi a quelli osservati per Danton in III/7, dove solo il pensiero dell'amata fa abbandonare all'uomo le pose provocatorie e dare sfogo al proprio attaccamento alla vita. Nel passo di III/1 già citato in 2.4 è il ricordo di Lucile a riportare Camille alla realtà del corpo e a introdurre un momento di sincerità in cui il personaggio si ribella alla morte abbandonando pose di superiorità e indifferenza e interrompendo i vuoti giochi di parole degli interlocutori (repl. 396-398):

> Danton. […] Ein Schlagfluß ist der beste Tod, wolltest du zuvor krank seyn? […]
> Es ist besser sich in die Erde legen, als sich Leichdörner auf ihr zu laufen; ich habe sie lieber zum Kissen, als zum Schemel. […]
> Camille. (*zu Danton*) Gieb dir keine Mühe. Du magst die Zunge noch so weit zum Hals herausstrecken, du kannst dir damit doch nicht den Todesschweiß von der Stirne lecken. O Lucile! Das ist ein großer Jammer.

Questo aspetto risulta ancora più evidente in IV/3, dove è nuovamente il pensiero dell'amata, in particolare del suo corpo bellissimo ormai in pericolo, a svelare la vacuità e l'inconsistenza delle precedenti declamazioni di superiorità o di indifferenza riguardo alla morte (repl. 562-569):

> Danton. Ja Camille, morgen sind wir durchgelaufne Schuhe, die man der Bettlerin Erde in den Schooß wirft.
> Camille. Das Rindsleder, woraus nach Platon die Engel sich Pantoffeln geschnitten und damit auf der Erde herumtappen. Es geht aber auch danach. Meine Lucile!
> Danton. Sey ruhig, mein Junge –
> Camille. Kann ich's? Glaubst du Danton? Kann ich's? Sie können die Hände nicht an sie legen. Das Licht der Schönheit, das von ihrem süßen Leib sich ausgießt ist unlöschbar. Unmöglich! Sieh die Erde würde nicht wagen sie zu verschütten, […] Crystalle würden wie Blumen um ihre Glieder sprießen und helle Quellen in Schlaf sie murmeln.
> Danton. Schlafe, mein Junge, schlafe.
> Camille. Höre Danton, unter uns gesagt, es ist so elend sterben zu müssen. Es hilft auch zu nichts.
> […]
> Camille. Lucile, deine Küsse phantasieren auf meinen Lippen, jeder Kuß wird ein Traum, meine Augen sinken und schließen ihn fest ein.

Ed è infine nuovamente la visione di Lucile ormai in preda alla follia a far distanziare Camille dagli altri personaggi in IV/5. Mentre Lacroix, Danton e Hérault continuano ad occuparsi di politica, della Rivoluzione, di Robespierre e del suo operato, Camille non riesce a distogliere il pensiero dall'amata[135], fino a dichiarare il proprio totale disinteresse per gli argomenti trattati dagli altri (repl. 618-619):

> Lacroix. Nichts beweißt mehr, daß Robespierre ein Nero ist, als der Umstand, daß er gegen Camille nie freundlicher war, als 2 Tage vor der Verhaftung. Ist es nicht so Camille?
> Camille. Meinetwegen, was geht das mich an? Was sie aus dem Wahnsinn ein reizendes Ding gemacht hat. Warum muß ich jetzt fort?

Le repliche di Camille, lungi dall'esprimere una sorta di compiacimento per la follia di Lucile causata dalla propria incarcerazione[136], sono evidenti espressioni di angoscia e sono da leggere come una manifestazione della dipendenza reciproca che lega i due amanti. Se infatti è vero che, secondo quanto affermato da certa critica, i personaggi femminili risultano completamente dipendenti da quelli maschili[137], è anche vero che non meno dipendenti dalle rispettive mogli o amanti appaiono questi ultimi. Che le azioni e le repliche di Danton e Camille, al contrario di quelle di Julie, Lucile e Marion, non siano sempre collegate ai personaggi femminili è ovviamente da attribuire a ragioni drammaturgiche, dal momento che siamo all'interno di un dramma ad argomento storico in cui il fulcro dell'azione, nonostante tutta l'importanza della tematica amorosa, ruota principalmente intorno alla problematica politica. D'altra parte l'analisi delle scene II/5, III/1, III/7, IV/III e IV/5 non lascia dubbi sul fatto che il rapporto di dipendenza è reciproco e riguarda anche i personaggi maschili[138].

Proprio in questa reciprocità è da rintracciare una efficace chiave interpretativa per la problematica della comunicazione interumana posta all'inizio del dramma. È indubbio infatti che ai personaggi femminili venga attribuita un'importanza fondamentale, testimoniata tra l'altro da una modificazione dei fatti storici così radicale da risultare decisamente sorprendente se si pensa alla estrema fedeltà alla fonti altrimenti perseguita da Büchner[139]. Tuttavia, questa importanza non è da attribuire né ad una particolare concezione della donna da parte di Büchner – sia essa di tipo regressivo, proiettivo, o emancipatorio – né a processi di idealizzazione o sublimazione. L'analisi testuale condotta relativamente alla dialettica tra *Sprache* e *Leib* nel processo di comunicazione, lascia piuttosto pensare che i personaggi femminili non siano espressione di una particolare visione del femminile o dell'intento di delineare un'immagine ideale di donna, bensì servano ad una ben precisa rappresentazione del rapporto *tra* uomo e donna. Non è la donna in sé a incarnare la possibilità di una comunicazione autentica e di un superamento della solitudine umana, ma la donna coinvolta in un rapporto di desiderio con l'uomo in quanto tale rappor-

to, secondo la rappresentazione data da Büchner in *Dantons Tod*, implica sempre anche il *Leib* e non solo il linguaggio verbale, a differenza di quelli che intercorrono tra i personaggi maschili. Dunque è il desiderio stesso tra uomo e donna a offrire la possibilità di superare l'isolamento, la solitudine, l'incomunicabilità in quanto questa possibilità è indissolubilmente legata alla dimensione fisica, alla compresenza di *Sprache* e *Leib*, comunicazione razionale verbale e comunicazione dei corpi.

Note

[1] Cfr. in 1.3 le interpretazioni ad esempio di Martens, Horton, Hildebrand ma anche di Reddick nello studio del 1994.

[2] Si veda ad esempio l'interpretazione di Holmes (T.M. Holmes, *The Rehearsal of Revolution: Georg Büchner's Politics and his Drama* Dantons Tod, cit., pp. 130 e sgg.).

[3] Si rimanda qui alla tesi di laurea (non pubblicata): R. Carnevale, *Le filles publiques in* Dantons Tod *di Georg Büchner* (Università degli Studi di Firenze, 10.07.2002), pp. 76-171.

[4] In particolare sono stati consultati testi di carattere sociologico e medico relativi alla prostituzione in Francia e in Germania nel primo trentennio dell'Ottocento. Fondamentale è stata la consultazione dell'opera di Parent-Duchatelet indicatami da T.M. Mayer (comunicazione privata): A.J.B. Parent-Duchatelet, *La prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, Société Belge de Librairie, Hauman, Cattoir et C^e^, Bruxelles 1836. Le informazioni contenute in quest'opera sono state poi confrontate con altri testi coevi che si occupavano di diversi aspetti relativi alla prostituzione in altre città francesi e tedesche, dall'aspetto medico a quello giuridico e socio-economico. Cfr. ad esempio A. Potton, *De la prostitution et de la syphilis dans les grandes villes, dans la ville de Lyon en particulier, de leurs causes, de leur influence sur la santé, les habitudes et le bien-être de la population; des moyens de remédier a ces fléaux* (1841), Baillière, Paris 1842; H. Lippert, *Die Prostitution in Hamburg in ihren eigenthümlichen Verhältnissen*, Berendsohn, Hamburg 1848; W. Stieber, *Die Prostitution in Berlin und ihre Opfer. In historischer, sittlicher, medizinischer und polizeilicher Beziehung beleuchtet*, Hofmann & Comp., Berlin 1846. Cfr. anche D.D. De Bousingen *et al.*, *De la prostitution en Alsace: Histoire et anecdotes*, Le Verger, Illkirlich-Graffenstaden 1997.

[5] G. Büchner, *An die Familie* (28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-411; Id., *An die Familie* (1. Januar 1836), ivi, pp. 422-433.

[6] Accenni a questo tipo di prostituzione di basso rango e alla situazione di miseria da cui trae origine si ritrovano ad esempio in *Le Nouveau Paris,* III, pp. 85-86. Analoghe informazioni si riscontrano anche in L.S. Mercier, *Tableau de Paris*, 2 voll., Rey, Amsterdam 1783-1789. Anche se questo testo non viene inserito nella *Marburger Ausgabe* tra le fonti storiche accertate, esso venne preso in prestito da Büchner nell'ottobre del 1834 dalla Darmstädter Bibliothek ed è dunque probabile abbia costituito fonte di ispirazione per l'autore, soprattutto per la rappresentazione dell'atmosfera del tempo. Per le citazioni si farà riferimento a: L.S. Mercier, *Tableau de Paris*, 2 voll., Mercure de France, Paris 1994. D'ora in avanti quest'opera verrà indicata solo con il titolo *Tableau de Paris*, seguito dal volume e dalla pagina di riferimento.

[7] Si rimanda qui di nuovo ai saggi di Horton, Samples, Reddick e Hildebrand, ma anche, per quanto riguarda l'interpretazione negativa di Adelaide e Rosalie, agli studi di Grimm e Holmes (cfr. 1.3).

[8] Cfr. R. Carnevale, *Le filles publiques in* Dantons Tod *di Georg Büchner*, cit., pp. 155-171.

[9] G. Büchner, *An die Familie* (28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-410.

[10] Le informazioni relative alla prostituzione di alto rango tra Settecento e Ottocento sia in Francia che in Germania non permettono infatti di parlare di vero e proprio sfruttamento (cfr. R. Carnevale, *Le filles publiques in* Dantons Tod *di Georg Büchner*, cit., pp. 106-145; Ead. *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., passim).

[11] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., passim.

[12] Ivi, pp. 395 e sgg.

[13] Il termine «Schockmittel der Erotik» è usato da Hermand in relazione al ciclo *Verschiedene* (1833) di Heine, ma risulta efficace anche per quanto riguarda la tecnica usata da Büchner nell'elaborazione del racconto della prostituta Marion. J. Hermand, *Erotik im Juste Milieu. Heines* Verschiedene, in W. Kuttenkeuler (a cura di), *Heinrich Heine: Artistik und Engagement*, Metzler, Stuttgart 1977, pp. 86-104, spec. p. 98: «Kurz gesagt: er [Heine] will auch in seinen Gedichten eine bestimmte »politische Absicht« zum Ausdruck bringen. Daß dazu nichts besseres geeignet ist, als das Schockmittel der Erotik hatte er bereits anläßlich der Platen-Affäre erfahren. Ein bürgerliches Publikum ist am leichtesten in Erregung zu bringen, wenn man gegen seine moralischen Grenzsetzungen verstößt. Politisches, Religiöses, Philosophisches, auch darüber geraten sich solche Leute in die Haare, aber doch nie so intensiv wie über Erotisches, da hier ihre eigene Verdrängungen, ihre eigene Neurosen ins Spiel kommen».

[14] Cfr. J.C.A. Heinroth, *System der psychisch-gerichtlichen Medizin, oder theoretisch-praktische Anweisung zur wissenschaftlichen Erkenntnis und gutachtlichen Darstellung der krankhaften persönlichen Zustände, welche vor Gericht in Betracht kommen,* cit, p. 330, tratto da MBA, VII.2, p. 383.

[15] Il termine «physisches Wesen» viene usato da Tennemann in *Geschichte der Philosophie* per descrivere la concezione dell'uomo materialistica che sta alla base del *Système de la nature* (W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, XI, p. 337; cfr. anche 4.1).

[16] Cfr. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* di Heine: «Wir befördern das Wohlseyn der Materie, das materielle Glück der Völker,[…] weil wir wissen, daß die Göttlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kund giebt und das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört oder aviliert […]» (DHA, VIII.1, p. 61). Cfr. 2.2.

[17] Si veda la critica mossa sia al drammaturgo romantico Zacharias Werner che all'idealismo di Schiller in *Die romantische Schule* (DHA, VIII.1, p. 223, pp. 151-163). In genere tutta l'opera si costruisce sulla contrapposizione tra «Fleisch» e «Geist» e mostra un attacco diretto allo spiritualismo del cristianesimo, ossia di quella «Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypocrisie in die Welt gekommen, indem eben, durch die Verdammnis des Fleisches, die unschuldigsten Sinnenfreuden eine Sünde geworden [sind] » (ivi, pp. 126-127).

[18] Si pensi ad esempio ai seguenti versi: «Den Leib möchte ich noch haben, / Den Leib so zart und jung; / Die Seele könnt ihr begraben, / Hab selber Seele genug» (DHA, I, p. 479).

[19] Hermand parla a tale proposito di «Liebe als Ungebundenheit, als Freiheit, als Genuß, als Selbstrealisierung» (J. Hermand, *Erotik im Juste Milieu. Heines* Verschiedene, cit., p. 97). Si pensi ad esempio alle evidenti corrispodenze tra l'utopia descritta da Camille e i seguenti versi Heine: «Auf diesem Felsen bauen wir / Die Kirche von dem dritten / Dem dritten neuen Testament / Vernichtet ist das Zweierlei,

/ […] Die dumme Leiberquälerei/ Hat endlich aufgehöret. / […] Der Heilige Gott ist alles was da ist; / Er ist in unseren Küssen» (DHA, II, p. 34).

[20] G.P. Knapp, *Georg Büchner,* Metzler, Stuttgart 1984 (ed. orig. 1977), p. 66.

[21] *Dantons Tod*, repl. 493: «Barrère. Hast du das Wort Kur gehört? Sie werden noch aus der Guillotine ein specificum gegen die Lustseuche machen. Sie kämpfen nicht mit den Moderirten, sie kämpfen mit dem Laster».

[22] Ivi, repl. 91: «Lyoner. […] Habt ihr Vergessen, daß dieße Hure der Könige ihren Aussatz nur in dem Wasser der Rhone abwaschen kann?».

[23] Ivi, repl. 499-504: «Collot (*zu Barrère*). Wann kommst du wieder nach Clichy? / Barrère. Wenn der Arzt nicht mehr zu mir kommt. / Collot. Nicht wahr, über dem Ort steht ein Haarstern, unter dessen versengenden Strahlen dein Rückenmark ganz ausgedörrt wird. / Billaud. Nächstens werden die niedlichen Finger der reizenden Demahy es ihm aus dem Futterale ziehen und es als Zöpfchen über den Rücken hinunter hängen machen. / Barrère. (*zuckt die Achseln*) Pst! Davon darf der Tugendhafte nichts wissen. / Billaud. Er ist ein impotenter Mahomet».

[24] Ivi, repl. 386: «Hérault. […] Freue dich [Chaumette], du kömmst glücklich durch, du kannst ganz ruhig in Madame Momoro das Meisterstück der Natur anbeten, wenigstens hat sie dir die Rosenkränze dazu in den Leisten gelassen».

[25] G. Büchner, *An die Familie* (Straßburg, 28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 409-411.

[26] Ivi, p. 410: «Ich kann doch aus einem Danton und den Banditen der Revolution nicht Tugendhelden machen! Wenn ich ihre Liederlichkeit schildern wollte, dann mußte ich sie eben liederlich sein, wenn ich ihre Gottlosigkeit zeigen wollte, dann mußte ich sie eben wie Atheisten sprechen lassen».

[27] *Le Nouveau Paris*, III, p. 114 («On ne lisait pas à Sodome et à Gomorrhe les livres que l'on imprime et que l'on vend publiquement au Palais-Égalité […]»).

[28] Ivi, p. 113 (corsivi miei).

[29] Ivi, p. 180.

[30] Ivi, p. 410: «[…] der dramatische Dichter ist in meinen Augen nichts, als ein Geschichtsschreiber, steht aber *über* Letzterem dadurch, daß er uns die Geschichte zum zweiten Mal erschafft und uns gleich unmittelbar, statt eine trockene Erzählung zu geben, *in das Leben einer Zeit hinein versetzt*, uns statt Charakteristiken Charaktere, und statt Beschreibungen Gestalten gibt. Seine höchste Aufgabe ist, der Geschichte, *wie sie sich wirklich begeben, so nahe als möglich zu kommen*» (corsivi miei).

[31] «De toutes les maladies qui peuvent affecter l'espèce humaine par voie de contagion, et qui portent à la société les plus grands préjudices, il n'y en a pas de plus grave, de plus dangereuse et de plus à redouter que la syphilis […]. La syphilis est chez nous, elle est chez nos voisins, elle est dans l'univers; elle ne tue pas immédiatement, il est vrai, comme beaucoup d'autres maladies, mais cela n'empêche pas que le nombre de ses victimes ne soit immense» (A.J.B. Parent-Duchatelet, *La prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, cit., pp. 368-369)

[32] Si vedano le cifre riportate da Duchatelet (ivi, pp. 413-417) e Potton (A. Potton, *De la prostitution et de la syphilis dans les grandes villes, dans la ville de Lyon en particulier, de leurs causes, de leur influence sur la santé, les habitudes et le bien-être de la population; des moyens de remédier a ces fléaux*, cit., p. 48).

[33] D. De Bousingen, *Regards de médecins sur la prostitution à Strasbourg (1815-1914)*, in Id. *et al.*, *De la prostitution en Alsace: Histoire et anecdotes*, Le Verger, Illkirlich-Graffenstaden 1997, pp. 158-173; D. Lerch, *La prostitution en Alsace au XIXe siècle: première approche*, in D. De Bousingen *et al.*, *De la Prostitution en Alsace: Histoire et anecdotes*, cit., pp. 93-120.

[34] Si vedano le tabelle redatte da Stieber che riportano il numero di casi di sifilide curati allo *Charité* tra il 1833 e il 1844, in cui si registra un forte aumento dei malati

fino al 1838 e una successiva graduale diminuzione fino al 1844 (W. Stieber, *Die Prostitution in Berlin und ihre Opfer. In historischer, sittlicher, medizinischer und polizeilicher Beziehung beleuchtet*, cit., pp. 64-68). Una situazione analoga emerge dall'analisi dei dati statistici forniti da Lippert (H. Lippert, *Die Prostitution in Hamburg in ihren eigenthümlichen Verhältnissen*, cit., pp. 121-126) sulla diffusione della sifilide tra le prostitute di Amburgo tra il 1837 e il 1846 (anche qui i casi più numerosi si registrano tra il 1837 e il 1839).

[35] P. Englisch, *Geschichte der erotischen Literatur,* J. Püttmann, Stuttgart 1927, pp. 229, 234, 404.

[36] «Was die Familie dagegen sehr wohl mitbekam, waren Gespräche über Krankheit und Tod, wovon im Büchnerschen Haus zwangsläufig die Rede sein musste: Aufgrund seines „praktischen Wirkungskreises" fehlte es Ernst Büchner nicht an Gelegenheit zu „unbefangenen Beobachtungen". […] Und sein Sohn Georg dürfte, als ältestes Geschwister, einiges an realen Lebenserfahrungen aus der Arztpraxis mitbekommen haben. Dazu gehörten die reichen Privatpatienten ebenso wie die „liederlichen Dirnen", Kastraten, Mördern und Totschläger, über die der Vater als Arzt oder Gutachter zu befinden hatte» (J.C. Hauschild, *Georg Büchner. Biographie*, cit., p. 34).

[37] Ivi, p. 165 (Hauschild riporta qui la descrizione di queste lezioni fatta dal «Medizinaldirektor» von Siebold all'ispettorato dell'ospedale).

[38] W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, cit., p. 158.

[39] La citazione è tratta dalla lettera del 4 marzo 1834 alla madre. F. Hirth (a cura di), *Heinrich Heine. Briefe,* 6 voll., Florian Kupferberg, Mainz 1950, II, p. 57, corsivi miei).

[40] Cfr. in particolare le letture di Ullman, Swales e Ueding trattate in 1.3.

[41] W. Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, cit., passim.

[42] J.C. Clarus, *Die Zurechnungsfähigkeit des Mörders Johann Christian Woyzeck*, cit., in MBA, VII.2, p. 260.

[43] Ivi, p. 266: «Ausführlicher […] gibt er [Woyzeck] bei seinen neuen Vernehmungen an, daß er im Jahre 1810 Umgang mit einer ledigen Weibsperson, der Wienbergin, gehabt, mit dieser ein Kind gezeugt, während der Zeit, als er bei den Mecklenburgischen Truppen gestanden, auf die Nachricht, daß sich diese Person unterdessen mit anderen abgebe, zuerst eine Veränderung in seinem Gemüthzustande bemerket». Il cambiamento di stato d'animo cui si fa riferimento viene poi approfondito tramite la descrizione dei seguenti sintomi: «Gedankenlosigkeit», «beunruhigende Träume der Freimauerer», percezione di voci e rumori, aumento del battito cardiaco (*ibid*.).

[44] *Ibid*.

[45] Ivi, p. 275.

[46] Ivi, p. 267.

[47] Ivi, p. 280.

[48] MBA, VII.2, pp. 388-426, 513-514.

[49] Sulla rappresentazione della malattia mentale in Woyzeck si veda: T. Henkelmann, *Der Arzt und Dichter Georg Büchner*, cit., pp. 93-110; G. Reuchlein, *Das Problem der Zurechnungsfähigkeit bei E.T.A. Hoffmann und Georg Büchner. Zum Verhältnis von Literatur, Psychiatrie und Justiz im 19. Jahrhundert*, cit., pp. 45-76; S. Kubik, *Krankheit und Medizin im literarischen Werk Georg Büchners*, cit., pp. 159-174; B. Dedner *et al.* (a cura di), *Georg Büchner: Woyzeck. Erläuterungen und Dokumente*, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 161-177; G. Rath, *Georg Büchners* Woyzeck *als medizinisches Zeitdokument*, «Grenzgebiete der Medizin», 2/10, 1949, pp. 469 e sgg.

[50] H1,10 (MBA, VII.2, p. 6).

[51] Anche se è evidente che molti dei disturbi fisici dipendano dall'esperimento del «Dottore», non si può affermare che esso rappresenti l'unica causa della malattia di Woyzeck, né vi sono elementi che permettano di attribuire a Büchner l'intento di definire con precisione l'origine dei disturbi del personaggio. L'unico elemento certo è che egli non attribuisce al rapporto con la donna la causa scatenante della malattia. È difficile e non veramente necessario ai fini dell'analisi stabilire se i disturbi derivino dall'esperimento del «Dottore» o se esso non faccia che aggravare e portare alla degenerazione tendenze già presenti.

[52] Cfr. H4,2: «Marie. Wer da? Bist du's Franz? Komm herein! Woyzeck. Kann nit. Muß zum Verles. Marie. Was hast du Franz? [...] Woyzeck. Ich muß fort. (*er geht*) Marie. Der Mann! So vergeistert. Er hat sein Kind nicht angesehen» (MBA, VII.2, p. 23); cfr. anche H4,4 e H4,7 (ivi, pp. 24 e 26).

[53] *Dantons Tod*, repl. 163: «Lacroix. [...] das Volk ist tugendhaft d. h. es genießt nicht, weil ihm die Arbeit die Genußorgane stumpf macht, es besäuft sich nicht, weil es kein Geld hat und es geht nicht in's Bordel, weil es nach Käs und Häring aus dem Hals stinkt und die Mädel davor einen Ekel haben».

[54] G. Büchner, *An die Familie* (28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-411; Id., *An die Familie* (1. Januar 1836), ivi, pp. 422-423.

[55] MBA, VII.2, p. 23.

[56] Evidente è l'analogia tra la scena H4,4 e *Faust I* (V, 2783-2804), già evidenziata nelle note della *Marburger Ausgabe* (MBA, VII.2, pp. 498 e sgg.), dove si sottolinea anche il rimando alla scena I/6 del dramma di Lenz *Die Soldaten*.

[57] W. Martens, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, cit. Anche Zagari, pur non approdando a questa interpretazione demonizzante della sessualità, parla di un «cieco impeto vitale, quasi animalesco che anima il personaggio» (L. Zagari, *Georg Büchner e la ricerca dello stile drammatico*, cit., p. 180). Per altre interpretazioni del personaggio di Marie si veda anche: B. von Wiese, *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*, Hoffmann & Campe, Hamburg 1952 (ed. orig. 1948), p. 542; B. Ullman, *Die sozialkritische Thematik im Werk Georg Büchners und ihre Entfaltung im* Woyzeck, cit., pp. 76 e sgg.; K. Dunne, *Woyzeck's Marie: «Ein schlecht Mensch»? The Construction of Female Sexuality in Büchner's* Woyzeck, «Seminar. A Journal of Germanic Studies», 26/4, 1990, pp. 294-308; H. Wetzel, *Weibliches, Männliches, Menschliches in den Dramen Georg Büchners*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 111, 1992, pp. 232-246.

[58] Per *Lenz* si farà riferimento al «Quellenbezogener Text» in MBA, V, pp. 53-73.

[59] MBA, V, pp. 132 e sgg.

[60] C. Seling-Dietz, *Büchners* Lenz *als Rekonstruktion eines Falls «religiöser Melancholie»*, cit., pp. 225-234; S. Kubik, *Krankheit und Medizin im literarischen Werk Georg Büchners*, cit., pp. 53-55; H. Schmidt, *Melancholie und Landschaft. Die psychotische und Ästhetische Struktur der Naturschilderungen in Georg Büchners* Lenz, Westdeutscher Verlag, Opladen 1994, pp. 42-58; G. Irle, *Büchners* Lenz *eine frühe Schizophreniestudie*, in Id. (a cura di), *Der psychiatrische Roman*, Hippokrates Verlag, Stuttgart 1965, pp. 73-85.; MBA, V, pp. 134-137, 156 e sgg.

[61] Nella *Marburger Ausgabe* si è messo in evidenza che la rappresentazione di Lenz e delle sue crisi sembra testimoniare la lettura da parte di Büchner di alcuni studi sulla *Melancholiesyndrom* dei più rilevanti psichiatri dell'epoca, quali ad esempio Reil, Pinel, Esquirol, anche se non è stato individuato nessun testo che possa essere considerato effettivamente una fonte per *Lenz* (MBA, V, pp. 156 e sgg., e p. 209).

[62] Il testo di Oberlin ha una complessa storia editoriale di cui non si può rendere conto in questo ambito (cfr. gli studi di Gersch, Will e Martin citati in MBA, V, p. 220). Si farà riferimento qui al testo presentato nella *Marburger Ausgabe*, che è del 1839, ma dovrebbe essere quello più vicino alla copia manoscritta redatta da Stöber

e data da lui stesso a Büchner: [J. F. Oberlin], *Der Dichter Lenz im Steinthale*, a cura di A. Stöber, «Erwinia», 1-3, 1839, tratto da MBA, V, pp. 215-241.

[63] A. Stöber, *Der Dichter Lenz. Mittheilungen*, «Morgenblatt für gebildete Stände», 250-295, 1831, tratto da MBA, V, pp. 243-255.

[64] [J. F. Oberlin], *Der Dichter Lenz im Steinthale*, cit., tratto da MBA, V, p. 239.

[65] Sull'importanza di August Stöber e di Ehrenfried Stöber relativamente alla divulgazione del testo di Oberlin e in genere di informazioni biografiche su J.M.R. Lenz, si veda MBA, V, pp. 93-100.

[66] A. Stöber, *Der Dichter Lenz. Mittheilungen*, cit., tratto da MBA, V, p. 247.

[67] MBA, V, pp. 156 e sgg.; si vedano in genere le indicazioni date nelle *Erläuterungen* (ivi, pp. 371-488). Sulla rappresentazione della malattia psichica, che la critica individua in genere con la schizzofrenia, in *Lenz*, si vedano: G. Irle, *Büchners* Lenz *eine frühe Schizophreniestudie*, cit., pp. 73-85; U. Mahlendorf, *Schizophrenie und Kreativität: Büchner's* Lenz, in G. Ammon (a cura di), *Handbuch der dynamischen Psychiatrie*, Reinhardt, München 1979-1982, II, pp. 793-808.

[68] MBA, V, p. 137.

[69] Si tratta del seguente passo nel *Lenz* büchneriano: «Dann frug er plötzlich, was das Frauenzimmer mache. Oberlin sagte, er wisse von nichts, er wolle ihm aber in Allem helfen und rathen. […] Er antwortete nichts, wie gebrochne Worte: ach sie ist todt! Lebt sie noch? du Engel, sie liebte mich – ich liebte sie, sie war's würdig, o du Engel. Verfluchte Eifersucht, ich habe sie aufgeopfert – sie liebte noch einen anderen – ich liebte sie, sie war's würdig – o gute Mutter, auch die liebte mich. Ich bin ein Mörder» (MBA, V, pp. 67-68 cfr. con il passo di Oberlin in MBA, V, pp. 233-234).

[70] Per un'interessante interpretazione di questo passo si rimanda a G. Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, cit., pp. 146-152.

[71] «[…] riß es ihm in der Brust, er stand, keuchend, den Leib vorwärts gebogen, Augen und Mund weit offen, er meinte er müsse den Sturm in sich ziehen, Alles in sich fassen, er dehnte sich, er lag über der Erde, er wühlte sich in das All hinein, es war eine Lust, die ihm wehe that; oder er stand still und legte das Haupt in's Moos und schloß die Augen halb, und dann zog es weit von ihm, die Erde wich unter ihm, sie wurde klein wie ein wandelnder Stern und tauchte sich in einen brausenden Strom, der seine klare Fluth unter ihm zog. Aber es waren nur Augenblicke» (MBA, V, pp. 52-53).

[72] Una delle prime descrizioni di tali momenti si ha poco dopo l'arrivo a Waldbach: «Die Finsterniß verschlang Alles; eine unnennbare Angst erfaßte ihn, er sprang auf, er lief durchs Zimmer, die Treppe hinunter, vor's Haus; aber umsonst, Alles finster, nichts, er war sich selbst ein Traum, einzelne Gedanken huschten auf, er hielt sie fest, es war ihm als müsse er immer „Vater unser" sagen; er konnte sich nicht mehr finden, ein dunkler Instinkt trieb ihn, sich zu retten, er stieß an die Steine, er riß sich mit den Nägeln, der Schmerz fing an, ihm das Bewußtsein wieder zu geben, er stürzte sich in den Brunnstein […]» (MBA, V, p. 55). Momenti analoghi tornano anche più tardi, cfr. MBA, V, p. 56 («Gegen Abend befiel ihn eine sonderbare Angst. […] Wie die Gegenstände nach und nach schattiger wurden, kam ihm Alles so traumartig vor, so zuwider vor, es kam ihm die Angst an […]; jetzt wuchs sie, die Alp des Wahnsinns setzte sich zu seinen Füssen, der rettungslose Gedanke, als sey Alles nur sein Traum, öffnete sich vor ihm […]»); pp. 66; p. 67 («Er wußte nicht mehr, was ihn vorhin so bewegt hatte, es fror ihm, er dachte, er wolle jetzt zu Bette gehen, und er ging kalt und unerschütterlich durch das unheimliche Dunkel – es war ihm Alles leer und hohl […]»); p. 70 («Sein Zustand war indessen immer trostloser geworden, alles was er an Ruhe aus der Nähe Oberlins und aus der Stille des Thals geschöpft hatte, war weg; die Welt, die er hatte nutzen wollen, hatte einen ungeheuren Riß, er hatte keinen Haß, keine Liebe, keine Hoffnung,

eine schreckliche Leere, und doch eine folternde Unruhe, sie auszufüllen. Er hatte Nichts […]»); p. 71 («Es war ihm dann, als existire er allein, als bestünde die Welt nur in seiner Einbildung, als sey nichts, als er sey das ewig Verdammte, der Satan; allein mit seinen folternden Vorstellungen»); p. 72.

[73] Ivi, p. 55.

[74] Ivi, p. 56.

[75] «Je leerer, je kälter, je sterbender er sich innerlich fühlte, desto mehr drängte es in ihn, eine Gluth in sich zu wecken, es kamen ihm Erinnerungen an die Zeiten, wo Alles in ihm sich drängte, wo er unter all' seinen Empfindungen keuchte; und jetzt so todt. Er verzweifelte an sich selbst, dann warf er sich nieder, er rang die Hände, er rührte Alles in sich auf; aber todt! todt!» (ivi, p. 66).

[76] Ivi, p. 72.

[77] Ivi, p. 237 e p. 249.

[78] Ivi, p. 71 («Nur mit der größten Mühe schlief er ein, während er zuvor die noch schreckliche Leere zu füllen versucht hatte. Dann gerieth er zwischen Schlaf und Wachen in einen entsetzlichen Zustand; er stieß an etwas Grauenhaftes, Entsetzliches, der Wahnsinn packte ihn, er fuhr mit fürchterlichem Schreien, in Schweiß gebadet auf, und erst nach und nach fand er sich wieder. Er mußte dann mit den einfachsten Dingen anfangen, um wieder zu sich zu kommen. Eigentlich nicht er selbst that es, sondern ein mächtiger Erhaltungstrieb, es war als als sey er doppelt und der eine Theil suchte den anderen zu retten und rief sich selbst zu»).

[79] Si fa riferimento in particolare ad alcuni testi di Esquirol/Hille e Friedrich (ivi, p. 386)

[80] *Dantons Tod*, repl. 1: «Danton. Sieh die hübsche Dame, wie artig sie die Karten dreht! ja wahrhaftig sie versteht's, man sagt sie halte ihrem Manne immer das cœur und anderen Leuten das carreau hin. Ihr könntet einem noch in die Lüge verliebt machen».

[81] J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, cit., II colonne 1081–1093.

[82] È questa ad esempio l'interpretazione data da Hinderer in: W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, cit., p. 156.

[83] Cfr. B. Dedner, *Legitimationen des Schreckens in Georg Büchners Drama* Dantons Tod, cit., p. 361 («Ideologiekritik betreibt Büchner in *Dantons Tod* vor allem dadurch, dass er Metaphern beim Wort nimmt»).

[84] Si pensi ad esempio allo scambio con Camille e Philippeau in chiusura di scena. *Dantons Tod*, repl. 23-24: «Camille. Danton du wirst den Angriff im Convent machen. / Danton. Ich werde, du wirst, er wird. Wer soll denn all die schonen Dinge ins Werk setzen? / Philippeau. Wir und die ehrliche Leute. / Danton. Das und dazwischen ist ein langes Wort […]». Cfr. l'analisi di queste repliche in: W. Wülfing, *«Ich werde, du wirst, er wird». Zu Georg Büchners 'witziger' Rhetorik im Kontext der Vormärzliteratur*, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, cit., pp. 455-475. Cfr. anche lo scontro tra Robespierre e Danton in I/6 e lo scambio con Camille in II/1 (repl. 214-215).

[85] H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine. Dantons Tod: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., pp. 145-146.

[86] *Dantons Tod*, repl. 12: «Danton. Nein, höre! Die Leute sagen im Grab sey Ruhe und Grab und Ruhe seyen eins. Wenn das so ist, lieg' ich in deinem Schooß schon unter der Erde. Du süßes Grab, deine Lippen sind Todtenglocken, deine Stimme ist mein Grabgeläute, deine Brust mein Grabhügel und dein Herz mein Sarg».

[87] Sul tema del legame romantico tra *eros* e *thanatos* si veda in particolare: M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica,* Sansoni, Milano 1999 (ed. orig. 1948). Per lo sviluppo di tale topos nell'opera di Büchner si rimanda a B. Dedner, *Bildsysteme und Gattungsunterschiede in* Leonce und Lena, Dantons Tod *und* Lenz, cit., passim.

[88] Müller-Sievers parla ad esempio di una «sequenza convenzionale e barocca» tipica dei procedimenti linguistici di tutti i personaggi del dramma (H. Müller-Sievers, *Desorientierung. Anatomie und Dichtung bei Georg Büchner*, cit., p. 106).

[89] Un analogo procedimento si ritrova in *Leonce und Lena* nella scena I/3 tra Leonce e Rosetta (MBA, VI, pp. 134-135).

[90] *Dantons Tod*, repl. 8: «Dame. Schlagen Sie die Daumen nicht so ein, es ist nicht zum Ansehen». Repl. 16: «Hérault. Ey warum nicht? Man will sogar behaupten gerade die würden am Leichtesten verstanden. Ich zettelte eine Liebschaft mit einer Kartenkönigin an, meine Finger waren in Spinnen verwandelte Prinzen, Sie Madame waren die Fee; aber es gieng schlecht, die Damen lag immer in den Wochen, jeden Augenblick bekam sie einen Buben. Ich würde meine Tochter dergleichen nicht spielen lassen, die Herren und Damen fallen so unanständig übereinander und die Buben kommen gleich hinten nach».

[91] J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole,* cit., p. 83; cfr. anche L. Zagari, *Georg Büchner e la ricerca dello stile drammatico*, cit., pp. 112-113.

[92] Si vedano le letture di Viëtor, Martens, Samples e Horton citate in 1.3.

[93] Cfr. J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole,* cit., pp. 167-203 («[…] relationships between men and women are the solitary heaven in a rotten polity», p. 167).

[94] M.C. Abutille, *Angst und Zynismus bei Georg Büchner*, Francke, Bern 1969, p. 59.

[95] M.B. Benn, *The Drama of Revolt. A Critical Study of Georg Büchner*, cit., p. 138.

[96] H. Wetzel, *Weibliches, Männliches, Menschliches in den Dramen Georg Büchners*, cit., p. 238.

[97] Si veda ad esempio la lettura di Abutille: «Die zwei herrlichen Frauengestalten bilden den positiven Pol gegenüber dem Weibtier Marion» (M.C. Abutille, *Angst und Zynismus bei Georg Büchner*, cit., p. 59). Analoghe letture sono quelle di Martens, Hildebrand, Horton. Ma sulla stessa idea di una scissione tra amore e sesso si basano anche le interpretazioni di Boa, Samples e James (si veda 1.3).

[98] R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, cit., pp. 299-326; D. Peyrache-Leborgne, *L'Eros contre la guillotine? La langage de la sexualité dans la* Mort de Danton, cit., pp. 719-735; W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, cit., passim.

[99] Cfr. 1.3 (Grimm, T.M.Mayer, Peyrache-Leborgne). Anche nel saggio di G. Friedrich sui «Körperbilder» si propone un'interpretazione in chiave positiva di questo personaggio (G. Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, cit., p. 11).

[100] Si vedano gli studi di Ullman, Holmes, Knapp, Hildebrand, Ueding, Horton, ma anche quelli di Abutille, Samples, Boa, James (cfr. 1.3).

[101] G.P. Knapp, *Georg Büchner*, Metzler, Stuttgart 2000 (ed. orig. 1977), p. 123.

[102] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., passim.

[103] Ivi, pp. 406-408.

[104] Questo particolare tipo di relazione tra racconto erotico e rapporto sessuale, oltre che rimandare nuovamente ai romanzi erotici francesi (letteralmente costellati di racconti intradiegetici di prostitute o 'donne voraci' che fanno da preludio a sempre nuovi rapporti), può essere letto anche come un realistico riferimento alla prostituzione di alto rango a cavallo tra Settecento e Ottocento. Da molti documenti dell'epoca emerge infatti che le prostitute di alto livello usavano offrire ai loro clienti un 'servizio' che andava ben oltre il mero rapporto fisico e comprendeva anche una conversazione piacevole volta a offrire un'esperienza erotica più raffinata e ricercata (cfr. R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., pp. 386-389).

[105] Sono molti i critici che hanno indicato la replica di Marion come un monologo (cfr. ad esempio J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole*, cit., pp. 186-189; G.P. Knapp, *Georg Büchner*, cit., p. 61; D. James, *Georg Büchner's* Dantons Tod*: a Reappraisal*, cit., p. 21). Tale interpretazione non risulta però accettabile, dal momento che Marion non sta parlando tra sé e sé ma sta raccontando la propria storia ad un uomo e questi è stimolo e destinatario del racconto e ne viene a sua volta stimolato, come emerge dalle sue risposte.

[106] Sull'assenza di comunicazione insistono ad esempio sia Hinderer che Knapp. W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, cit., p. 162; G.P. Knapp, *Georg Büchner*, cit., p. 123. Cfr. anche H.G. Werner, *Büchners aufrührerischer Materialismus*, cit., p. 92.

[107] Cfr. tra gli altri P. v. Becker, *Die Trauerarbeit im Schönen.* Dantons Tod *– Notizen zu einem gelesenen Stück*, in Id. (a cura di), *Dantons Tod. Die Trauerarbeit im Schönen: ein Theaterlesebuch. Georg Büchner*, cit., p. 87; W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, cit., p. 162; Id., *Büchner-Kommentar. Zum dichterischen Werk*, cit., p. 48; W. Höllerer, *Büchner* – Dantons Tod, in B. v. Wiese (a cura di), *Das Deutsche Drama. Vom Barock bis zur Gegenwart*, 2 voll., Bagel, Düsseldorf 1964 (ed. orig. 1958), II, pp. 65-88, cfr. p. 84.; H.G. Werner, *Büchners aufrührerischer Materialismus*, cit., pp. 85-99. Una interpretazione in senso positivo di questa replica si ritrova invece in R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, cit., p. 313.

[108] Per Reddick, ad esempio, Danton sta esplicitamente affermando il proprio desiderio di morte, non nel senso della *petite mort* dell'orgasmo, ma letteralmente intesa come suicidio. Sulla base di questa interpretazione Reddick arriva a considerare Marion una figura «letale», «a siren figure, quite different from her sister-prostitutes in their coarse catholicity – yet even more insidiously lethal» (J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole*, cit., p. 192).

[109] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., pp. 408-409.

[110] K. Viëtor, *Georg Büchner. Politik, Dichtung, Wissenschaft*, cit., pp. 155-156; W. Hinderer, *Büchner-Kommentar. Zum dichterischen Werk*, cit., p. 40; R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, cit, pp. 19-20. Cfr anche J. Reddick, *Georg Büchner. The Shattered Whole*, cit., p. 8).

[111] Cfr. ad esempio J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole*, cit., pp. 80-85. Nella parte del suo studio *Shattered Whole* intitolata «Venus blanche» Reddick vede in Marion la figura di una «sirena insidiosamente letale» e in Lucile e Julie l'incarnazione di un «amore devozionale che trascende la morte» (ivi, pp. 192-193); H.J. Schmidt, *Frauen, Tod und Revolution in den Schlußszenen von Büchners* Dantons Tod, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, cit., pp. 286-308, p. 293; cfr. anche S. Samples, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, cit., p. 79; D. Horton, *«Die gliederlösende, böse Liebe»: Observations on the Erotic Theme in Büchner's* Dantons Tod, cit., passim; O. Hildebrand, *«Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern». Zur Kritik hedonistischer Utopien in Büchners* Dantons Tod, cit., passim; E. Boa, *Whores and Hetairas. Sexual Politics in the Work of Büchner and Wedekind*, cit., passim.

[112] Grimm è uno dei pochi studiosi che hanno rifiutato l'idea di una separazione tra «amore spirituale» e «amore sessuale» nell'opera di Büchner (R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, cit., pp. 316-318); anche Hinderer ha individuato nel dramma un sostanziale superamento di tale dualismo, ma lo attribuisce solo alla caratterizzazione di Lucile e Julie e non a quella di Marion (W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, cit., p. 161).

[113] Si veda ad esempio la lettura di I/1 tracciata da Reddick in: J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole*, cit., pp. 79-85.

[114] D. James, *Georg Büchner's* Dantons Tod*: a Reappraisal*, cit., p. 23; cfr. anche S. Samples, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, cit., pp. 75-76.

[115] MBA, III.4., pp. 203-206; *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 567-566.

[116] MBA, III.4., pp. 205-206.

[117] B. Dedner, *Bildsysteme und Gattungsunterschiede in* Leonce und Lena, Dantons Tod *und* Lenz, cit., p. 182.

[118] *Ibid.*

[119] Sul tema della morte si veda H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., passim. Anche Schneider sottolinea come il dramma rifiuti ogni tipo di giustificazione della morte su base etica, idealistica o religiosa e evidenzia come il pensiero della morte diventi elemento costitutivo delle azioni e dei discorsi dei protagonisti; tuttavia egli tralascia l'analisi dei passi in cui i personaggi si ribellano alla morte per affermare invece il proprio desiderio di vita.

[120] MBA, III.4., p. 215; I. Broch, *Die Julia und die Ophelia der Revolution. Zu zwei Frauenfiguren in* Dantons Tod, in *Katalog Darmstadt,* pp. 241-246.

[121] Nella *Marburger Ausgabe* questa lettera, che ebbe subito un'enorme diffusione e fu pubblicata in varie forme sia in francese che nella traduzione tedesca, è inserita tra le «nicht gesicherte Quellen». Nella Darmstädter Bibliothek si trovava un esemplare della lettera pubblicato in *Le Vieux Cordelier* e, anche se non è attestato il prestito di questo testo da parte di Büchner, le evidenti corrispondenze con vari passi del dramma, individuate nella *Marburger Ausgabe*, lasciano pensare che possa trattarsi di una vera e propria fonte (MBA, III.3, pp. 395-400).

[122] Nella versione della lettera in originale si trova: «Hier, quand le citoyen qui t'a porté ma lettre fut revenu: ›Eh bien! vous l'avez vue?‹ lui dis-je, comme je le disais autrefois à cet abbé Landreville, et je me surprenais à la regarder comme s'il fût resté sur ses habits, sur toute sa personne, quelque chose de ta présence, quelque chose de toi» (C. Desmoulins, *De la prison du Luxemburg, duodi, ferminal, 5 heures du matin*, in *Le Vieux Cordelier, journal politique, rédigé en l'an II par Camille Desmoulins, député a la Convention Nationale*, Baudin frères, Prais/Bruxelles 1825, pp. 167-170, tratto da MBA, III.3, p. 396).

[123] I. Broch, *Die Julia und die Ophelia der Revolution. Zu zwei Frauenfiguren in* Dantons Tod, cit., passim; MBA, III.4, pp. 32-33.

[124] K. Viëtor, *Georg Büchner. Politik, Dichtung, Wissenschaft*, cit., p. 147. Cfr. anche D. James, *Georg Büchner's* Dantons Tod*: a Reappraisal*, cit., p. 24.

[125] Cfr. ad esempio M.B. Benn, *The Drama of Revolt. A Critical Study of Georg Büchner*, cit., p. 140.

[126] J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole*, cit., p. 194.

[127] B. Dedner, *Legitimationen des Schreckens in Georg Büchners Drama* Dantons Tod, cit., passim.

[128] In particolare G. Büchner, *An die Familie* (28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 409-411. Cfr. anche Id., *An die Familie* (den 1. Januar 1836), ivi, pp. 422-423; Id., *An die Familie* (den 5. Mai 1835), ivi, pp. 403-404.

[129] Ivi, pp. 158-159.

[130] Ivi, I, pp. 234-235.

[131] Cfr. *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 538.

[132] H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., pp. 151 e sgg.

[133] Cfr. ad esempio l'interpretazione di Julie e Lucile data da Reddick secondo cui le donne rappresentano due personaggi puri e incarnano la possibilità di trascendere il corpo e liberarsi del «bane of sexuality», il «cancro che opprime l'umanità» (J. Reddick, *Georg Büchner. Shattered Whole*, cit., pp. 178-203). Su una negazione della dimensione fisica si basano anche alcune letture femministe secondo cui Büchner eliminando il sesso dal rapporto coniugale, riproporrebbe

la consueta separazione tra 'moglie' e 'prostituta' tipica della morale borghese (S. Samples, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, cit., p. 76; E. Boa, *Whores and Hetairas. Sexual Politics in the Work of Büchner and Wedekind*, cit., pp. 164-165).

[134] S. Samples, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, cit., p. 74.

[135] Cfr. *Dantons Tod*, repl. 609, 613, 619.

[136] S. Samples, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, cit., p. 76.

[137] E. Boa, *Whores and Hetairas. Sexual Politics in the Work of Büchner and Wedekind*, cit., p. 168; S. Samples, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, cit., p. 79; D. James, *Georg Büchner's* Dantons Tod*: a Reappraisal*, cit., p. 23.

[138] L'unico ad aver esplicitamente parlato di una intima dipendenza («innere Abhängikeit») di Danton da Julie è Hinderer (cfr. W. Hinderer, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, cit., p. 162).

[139] Come si è accennato in precedenza, Julie, che nella realtà si chiamava Louise, sopravvisse a Danton, si risposò e morì solo nel 1858. Lucile fu invece arrestata, perché denunciata da Laflotte di cospirazione, e fu ghigliottinata. Al di là delle evidenti discrepanze dalle fonti, anche le personalità delle due figure storiche, secondo i pochissimi particolari presenti nelle fonti, si discostano nettamente dai personaggi büchneriani. Cfr. I. Broch, *Die Julia und die Ophelia der Revolution. Zu zwei Frauenfiguren in* Dantons Tod, cit., pp. 241-246; MBA, III.4, pp. 32-33. Cfr. anche R. Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, cit., p. 306.

CAPITOLO 4

IL CORPO COME MATERIA E NATURA. BÜCHNER E I FILOSOFI MATERIALISTI DEL SETTECENTO FRANCESE (LA METTRIE, HELVÉTIUS, D'HOLBACH)

Nei precedenti capitoli si è visto come il *Leib* assuma un'importanza fondamentale nell'opera büchneriana. Le condizioni materiali dei *corpi* degli individui che compongono la massa sono al centro del pensiero politico di Büchner e costituiscono allo stesso tempo l'origine e il fine dell'attività politica rivoluzionaria. L'affermazione dell'irriducibile *fisicità* dell'uomo e della natura imprescindibile dei bisogni e dei diritti del corpo porta inoltre ad una critica rivolta contro certe tendenze idealistiche e moralistiche che caratterizzavano diversi ambiti della cultura e della scienza degli inizi dell'Ottocento e che si manifestavano in quei processi di negazione, tabuizzazione o repressione del corpo e delle sue pulsioni tipici della società dell'epoca e del suo sistema di valori di matrice giudaico cristiana. È infine sempre tramite il ricorso al *Leib* che si arriva in più punti a un radicale rifiuto di ogni sistema metafisico-religioso e ad una sostanziale riabilitazione della materia su base ateistica. Lo studio del corpo nell'opera di Büchner conduce dunque necessariamente alla questione della 'materia', diciamo in genere del materialismo.

Come si è visto in 1.5, la visione di tipo materialistico che sembra emergere in molti passi delle opere büchneriane è stata da lungo tempo individuata e sottolineata nell'ambito della letteratura critica, tuttavia la questione del materialismo presenta almeno due problemi aperti: primo, il problema della definizione del termine *materialismo* e in particolare del rapporto tra Büchner e filosofi materialisti precedenti, nella fattispecie i materialisti dell'Illuminismo francese; secondo, il problema della presunta inconciliabilità tra la visione materialistica che sembra sottendere alle opere letterarie e la matrice naturfilosofica dell'attività scientifica *büchneriana*. Questo capitolo si incentra in particolare sul primo aspetto, poiché è quello più strettamente connesso all'ambito di indagine di questo studio. Si vedrà tuttavia anche come un'attenta considerazione del pensiero dei materialisti francesi e dei rimandi a tali filosofi nell'opera büchneriana conduca ad una parziale riconsiderazione del rapporto tra materialismo e *Naturphilosophie*.

Già nei primissimi studi dedicati all'opera büchneriana il pensiero di Büchner fu definito materialistico e deterministico, senza che si specificasse come fossero da intendere questi due termini né cosa significassero nel contesto storico e culturale in cui l'autore viveva. A partire dagli studi

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

di T.M. Mayer, sono stati riscontrati nelle opere letterarie e nelle lettere alcuni riferimenti al materialismo illuministico di La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, e in parte all'opera di Diderot, ma in nessun contributo[1] si è tentato di approfondire la natura di questi richiami né tantomeno di analizzarli sulla base di un vero e proprio confronto testuale. Inoltre si è sempre fatto riferimento ai suddetti filosofi in modo interscambiabile, presupponendo una sostanziale omogeneità delle loro convinzioni filosofiche e dunque anche del loro influsso sul pensiero büchneriano. In realtà, come è stato rilevato nell'ambito di studi filosofici specifici, questi tre pensatori mostrano evidenti e fondamentali differenze di pensiero. È indispensabile tenere conto di tali differenze per uno studio approfondito della possibile influenza del materialismo illuministico sull'opera büchneriana ed è dunque opportuno esaminare la produzione di questi filosofi separatamente e condurre un confronto differenziato tra le loro opere e quelle di Büchner.

Si dovrà escludere dall'analisi Diderot, nonostante Büchner dovesse sicuramente essere venuto a contatto con la sua opera, se non altro per mediazione goethiana[2], in quanto la questione della matrice materialistica del suo pensiero è decisamente complessa e ancora discussa nell'ambito della letteratura specialistica[3]; una considerazione accurata di tutta la sua produzione filosofica nonché del suo possibile influsso sull'opera büchneriana meriterebbe sicuramente uno studio a sé stante.

L'analisi su cui si incentra il presente capitolo è di duplice natura. Da un lato si conduce un confronto tra alcuni passi delle opere letterarie di Büchner e i principali testi dei materialisti francesi, allo scopo di individuare l'eventuale presenza di effettive corrispondenze testuali e di indagare la natura e il senso di tali corrispondenze; dall'altro il confronto si estende anche alla produzione scientifica, filosofica e politica, nonché alle lettere di Büchner ed altri documenti biografici, e mira a sondare l'ipotesi di una effettiva vicinanza tra il pensiero büchneriano e quello dei filosofi materialisti dell'Illuminismo francese, al di là del rimando più o meno diretto e voluto a tale corrente filosofica nella produzione letteraria del Nostro. Per questo motivo si prenderanno in esame anche le opere dei tre filosofi di cui all'epoca non era ancora chiara l'attribuzione e che, anche se non permettono di parlare di un consapevole richiamo da parte di Büchner ad un determinato filosofo, si rivelano fondamentali per comprendere il pensiero dei materialisti e dunque anche il rapporto tra l'opera büchneriana e il materialismo illuministico.

4.1 Le fonti: possibili contatti di Büchner con le opere dei materialisti francesi

Nelle opere e nell'epistolario di Büchner, come pure nei documenti biografici che danno informazioni circa le sue letture e i suoi interessi, non si trovano diretti ed espliciti riferimenti ai filosofi che, all'interno dell'Illuminismo, si distinsero radicalmente dagli altri *philosophes* per le

loro posizioni atee e materialiste, ovvero appunto La Mettrie, d'Holbach, Helvétius. Tuttavia, la fondamentale importanza data in genere da Büchner agli studi filosofici è ampliamente documentata e rende decisamente probabile che l'autore conoscesse anche tali pensatori, considerato anche il suo spiccato interesse per il periodo rivoluzionario in Francia. Testimonianze delle conoscenze filosofiche di Büchner emergono sia dagli scritti del periodo scolastico che da documenti di diverso genere, in particolare dalle svariate lettere in cui l'autore dichiara ripetutamene di dedicarsi allo studio della filosofia[4], dai due manoscritti in cui egli illustra alcuni aspetti del pensiero di Cartesio, Spinoza e di altri filosofi successivi a Cartesio[5], e da un terzo testo in cui raccoglie estratti dai primi tre volumi dell'opera di Tennemann *Geschichte der Philosophie* (1798-1801) dedicati alla filosofia greca. Anche se nell'ambito della letteratura critica non c'è accordo circa la datazione di questi scritti[6], sembra ormai accertato che le due parti relative a Cartesio e Spinoza, che presentano maggior originalità rispetto all'opera di Tennemann[7], risalgono all'estate del 1836 e costituiscono i testi di due lezioni universitarie (*Vorlesungen*) che, secondo i progetti di Büchner, avrebbero fatto parte di un «corso sugli sviluppi della filosofia tedesca dopo Cartesio» da tenere a Zurigo[8].

Tuttavia, se si considerano i numerosi rimandi filosofici contenuti in *Dantons Tod*, risulta evidente che le conoscenze di Büchner in ambito filosofico risalgano ad un periodo precedente al 1836, tanto più che Büchner dichiara di dedicarsi allo studio della filosofia già in una lettera del dicembre 1833 (*An August Stöber*, 9. Dezember 1833). È significativo osservare che nella lettera scritta solo un mese dopo a Minna (*An Wilhelmine Jaeglé*, Mitte/Ende Januar 1834), egli afferma di aver studiato la storia della Rivoluzione[9]: sembra dunque che lo studio della filosofia e quello del periodo rivoluzionario siano stati in parte contemporanei ed è dunque probabile che il termine «Philosophie» nella lettera a Stöber si riferisca non solo alla filosofia greca[10] ma anche al sostrato filosofico della Rivoluzione Francese. Non è da escludere quindi che, nell'ambito di questi studi, egli si fosse imbattuto nelle opere dei filosofi materialisti dell'Illuminismo francese anche prima del 1836.

Bisogna però ricordare che Büchner non fa mai diretta menzione di La Mettrie, Helvétius o d'Holbach, né nelle lettere né nelle sue opere, e non li tratta nemmeno nella parte dedicata ai filosofi successivi a Cartesio nei suddetti scritti filosofici, nonostante questi tre filosofi si richiamino al meccanicismo cartesiano per poi distanziarsene in vario modo[11]. Vi è solo un punto dello scritto su Cartesio che presenta un esplicito riferimento all'opera più famosa di La Mettrie, *L'homme machine*. Si tratta della sezione dedicata, in cui l'autore affronta testi ancora non tradotti in tedesco (in particolare il *De homine*)[12]. Questa sezione si apre con le seguenti considerazioni:

> In der Abhandlung *De homine* macht er [Cartesius] den Versuch zur Begründung einer Physiologie aus mathematischen und physikalischen Prinzipien, der *homme machine* wird vollständig zusammengeschraubt[13].

L'espressione «*homme machine*», in corsivo nel testo, potrebbe essere un diretto riferimento all'opera di La Mettrie e farebbe dunque ipotizzare che Büchner ne avesse conoscenza e fosse consapevole dell'influsso di Cartesio sul pensiero lamettriano. Tuttavia questa allusione, rimanendo isolata, non permette di capire se Büchner avesse effettivamente letto *L'homme machine* o se in genere avesse una conoscenza approfondita della filosofia di La Mettrie o di altre sue opere.

Un altro generico accenno al materialismo si trova nella parte iniziale dello scritto su Cartesio, in cui si illustra l'idea della priorità del pensiero. Il pensiero, si spiega qui, è il presupposto fondamentale per la conoscenza di tutto ciò che è fuori di noi, conoscenza che, prima ancora che rivelarci qualcosa del mondo esterno, costituisce di per sé una conferma dell'esistenza del pensiero stesso:

> Fragen was wir sind, so können wir weder Ausdehnung, noch Figur, noch örtliche Bewegung, noch *sonst etwas*, das vom Körper ausgesagt wird, zu unserem Wesen rechnen, sondern nur allein das Denken, welches folglich früher und gewisser, als irgend etwas Körperliches erkannt wird.[…] Nun finden wir in unseren Vorstellkraft mehr Eigenschaften als an jeder anderen Sache, weil wir sie berühren oder sehen, so werden wir uns der Wirklichkeit der Denkkraft noch weit mehr bewußt, da wir ja urteilen könnten, wir berührten die Erde, ohne daß sie vorhanden ist, wir aber nicht urteilen können, wenn die Denkkraft, welche urteilt, Nichts ist. Folglich erkennen wir die Seele als das Denkende früher und gewisser als Jedes Andre (§ 8 und II *princ.*). Eine gute Widerlegung des Materialismus[14].

L'idea cartesiana di dimostrare l'esistenza dell'anima sulla base della capacità di pensare e giudicare il mondo esterno viene qui reputata una «buona confutazione del materialismo», ma l'affermazione è così vaga che può essere intesa solo come un generico riferimento a quella parte della filosofia che nega l'esistenza dell'anima immateriale, senza che siano implicate esplicite allusioni a determinati filosofi, né tantomeno una precisa presa di posizione da parte di Büchner. Il giudizio qui espresso dall'autore, infatti, si riferisce solo alla coerenza dell'argomentazione cartesiana e presenta una obiettività tale da non permettere di trarre alcuna conclusione circa la posizione filosofica del Nostro e una sua eventuale distanza dal materialismo[15]. Conformemente allo scopo e alla natura di questi scritti, redatti come vere e proprie lezioni universitarie, l'autore mantiene sempre una spiccata obiettività di esposizione, anche nelle parti in cui critica apertamente il pensiero dei filosofi presentati; non è quindi possibile rintracciare, in questi testi, esplicite manifestazioni della *Weltanschauung* büchneriana o delle sue convinzioni filosofiche, se non un atteggiamento genericamente critico nei confronti del meccanicismo e dell'idea dell'esistenza di Dio così come essa viene affermata sia da Cartesio che da Spinoza[16].

Non sussistono dunque fonti certe che testimonino un diretto contatto di Büchner con le opere dei materialisti o contengano espliciti riferimenti dell'autore alle proprie convinzioni filosofiche. Nonostante questo, molti elementi inducono a pensare che Büchner fosse a conoscenza di vari aspetti del materialismo illuministico, anche se non è possibile stabilire quanto questa conoscenza fosse approfondita e quali opere l'autore possa aver effettivamente letto o quanto meno sfogliato. Si tratta in particolare di due tipi di elementi: i primi, e più rilevanti, sono quelli di natura testuale e sono rappresentati da tutti quei punti delle opere büchneriane che rimandano più o meno esplicitamente al materialismo illuministico; i secondi, invece, sono di natura indiretta e, pur non costituendo prove concrete, possono comunque supportare i dati ricavati dall'analisi testuale. Si prenderanno in considerazione prima di tutto questi ultimi, per dedicare invece ai primi tutta l'analisi successiva. Si tratta di considerazioni di carattere generale circa la possibilità che Büchner potesse conoscere la corrente materialistica dell'Illuminismo francese che, se si eccettua la figura di Diderot, era stata sicuramente rappresentata da filosofi 'minori' rispetto a figure quali quella di Voltaire o D'Alembert.

Considerato lo spiccato interesse per la filosofia, in particolare nei suoi risvolti antropologici, nonché i diretti riferimenti a Rousseau e Voltaire in *Dantons Tod*, è decisamente più che probabile che Büchner fosse a conoscenza degli sviluppi della filosofia francese post-cartesiana ed in particolare del periodo illuministico – periodo che, sfociando nella Rivoluzione Francese, doveva essere sicuramente di grande interesse per l'autore[17]. Bisogna inoltre considerare che il pensiero e le opere di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius ebbero una grande diffusione anche in Germania[18] dove dettero luogo a grande scalpore ed accese critiche[19]. Le loro opere, inoltre, provocarono un tale scandalo da aprire una frattura interna all'Illuminismo stesso e suscitare reazioni veementi non solo da parte delle istituzioni politiche e religiose[20] ma anche degli altri illuministi: si pensi ad esempio alla *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* scritta da Diderot[21] e al giudizio negativo di questo filosofo[22], come d'altronde di Voltaire[23], sull'opera e la personalità di La Mettrie[24].

Ma al di là di questa considerazione generale, occorre anche sottolineare che Büchner poteva trovare informazioni sui tre filosofi francesi anche nella già citata *Geschichte der Philosophie* di Tennemann, un'opera fondamentale per i suoi studi filosofici[25]. Nell'undicesimo volume di questo testo, nella parte dedicata alla filosofia empirica in Francia[26], vengono infatti citati i filosofi del materialismo illuministico e ne vengono trattate due opere, il *Système de la nature* e *L'homme machine*. In genere Tennemann dà un giudizio alquanto negativo su questa fase della filosofia francese e ne mette in luce la superficialità, la vacua provocatorietà e la scarsa qualità scientifica[27]. L'unico aspetto positivo rilevato da Tennemann, e che sicuramente doveva essere di grande interesse per Büchner, è la spinta libertaria sottesa alla filosofia illuministica in genere, quella che lui definisce la lodevole ambizione di spezzare le catene del dispotismo («[…] das an

sich lobenswürdige Streben, die Fesseln des hierarchischen Despotismus zu zerbrechen»[28]). Questo giudizio positivo è tuttavia subito neutralizzato dal fatto che l'aspirazione a rompere le catene dell'assolutismo si trasforma in una tendenza irreligiosa e immorale che è per Tennemann di per sé inaccettabile. Tra i principali elementi di questa corrente filosofica egli cita la negazione della morale, del libero arbitrio, dell'immortalità dell'anima, il rifiuto di ogni assunto metafisico e la convinzione che la natura costituisca l'unica realtà esistente; si tratta di aspetti che effettivamente si ritrovano anche nella caratterizzazione dei dantonisti in *Dantons Tod* ma che sono comunque troppo generici per poter ipotizzare una derivazione diretta da Tennemann, tanto più che in genere non si riscontrano rilevanti citazioni letterali dalla sua opera nei testi büchneriani, almeno per quanto riguarda la parte dedicata al materialismo illuministico.

Le informazioni date da Tennemann sui singoli filosofi sono alquanto limitate. Helvétius viene citato come colui il quale contribuì alla diffusione delle idee ateiste contenute nel *Système de la nature* tramite la pubblicazione di *Le vrai sense du Système de la nature* (1774)[29], ma non si fanno accenni né ad altre sue opere né a particolari aspetti del suo pensiero. Un'ampia parte è dedicata al *Système de la nature* (1770), che Tennemann attribuisce o a d'Holbach[30] o a La Grange. La presentazione di quest'opera risulta decisamente interessante in quanto mostra alcuni elementi che potrebbero effettivamente aver rappresentato fonte di ispirazione per la caratterizzazione dei dantonisti in *Dantons Tod*. Tennemann definisce il *Système* il testo fondamentale del materialismo illuministico e dedica un'ampia e dettagliata parte[31] ai capitoli più antireligiosi e anticlericali di quest'opera, traducendo quasi letteralmente i passi che presentano la confutazione delle prove dell'esistenza di Dio e in cui egli legge l'intenzione di far «trionfare l'ateismo»[32]. Proprio a causa di questo radicale ateismo, Tennemann definisce il *Système* un «libro pericoloso» e illustra il profondo influsso di quest'opera nel contesto culturale prerivoluzionario tracciando un nesso diretto tra i principi qui affermati e lo scoppio della Rivoluzione Francese:

> Dieses System der Natur, welches am Ende den Atheismus laut bekennt, […] war durch die künstliche Vereinigung von Wahrheit und Irrthum in den Augen der meisten französischen Gelehrten ein Meisterstück, für die Mehrheit gewöhnlicher, dem bloßen Scheine folgender Menschen *ein gefährliches Buch*. Es machte bei seinen Erscheinen gewaltiges Aufsehen, und ist fast immer als das *Handbuch des Atheismus* betrachtet worden. Aus Anregung der Geistlichkeit wurde es durch eine Parlamentsakte verbrannt und verboten, ein Schritt, der dem Buch wenig schadete, und selbst durch den Schein des Unrechts seine Wirksamkeit vermehrte. Helvetius verbreitete durch einen Auszug die atheistische Denkart. Die gründlichen Widerlegungen des Systems haben jedoch nicht den *schädlichen Einfluß desselben verhindern können, welcher später erst in der Revolution vollkommen offenbar wurde*[33].

L'enfasi sulla negazione di Dio e soprattutto il nesso tracciato da Tennemann tra il pensiero espresso nel *Système* e la Rivoluzione Francese dovevano sicuramente costituire motivo di grosso interesse per Büchner: lui stesso del resto, quando dichiara di voler rappresentare i «banditi della Rivoluzione» in modo conforme alla realtà storica, fa proprio riferimento alla necessità di mostrarne l'«ateismo» e la «dissolutezza»[34]. In effetti, il dialogo tra Payne e Mercier in III/1, in cui la critica ha individuato la ripresa della confutazione holbachiana dell'esistenza di Dio[35], potrebbe essere stato anche mediato dalla lettura dell'opera di Tennemann, che riporta fedelmente i relativi passi del *Système*. In genere, tuttavia, proprio perché l'esposizione di Tennamm rimane sempre molto fedele al testo holbachiano e ne riporta spesso lunghe traduzioni letterali è difficile stabilire se gli aspetti che sembrano trovare corrispondenza nell'opera di Büchner derivino direttamente dal *Système* o siano mediati dalla lettura di Tennemann. È anche probabile che Büchner, incuriosito dalla trattazione trovata in *Geschichte der Philosophie*, avesse poi consultato direttamente il testo holbachiano, anche perché, come si mostrerà nel corso dell'analisi testuale, vi sono delle parti del *Système* che, pur non essendo trattate da Tennemann, sembrano trovare corrispondenza nelle opere büchneriane.

È opportuno comunque soffermarsi qui brevemente su quei passi della trattazione di Tennemann che affrontano aspetti del *Système* rilevanti per il confronto con l'opera büchneriana, oltre alla già citata parte dedicata alla confutazione dell'esistenza di Dio. Tennemann inizia la parte dedicata al *Système* traducendo alcuni passi della prefazione dell'opera in cui si afferma l'intento di riportare l'uomo alla natura e dipanare le nebbie che gli impediscono di raggiungere la felicità[36]. È significativo citare l'inizio di questo brano poiché esso mostra un leggero spostamento lessicale rispetto all'originale che potrebbe avere una certa rilevanza nell'ambito del nostro confronto. Il *Système* si apre infatti con la seguente constatazione: «L'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnaît la Nature. Son esprit est tellement infecté de préjugés qu'on le croiroit pour toujours condamné à l'erreur [...]»[37]. In Tennemann troviamo: «Das System der Natur geht von dem Gedanken aus, daß der Mensch nur darum unglücklich ist, weil er seine Natur verkennt. [...]»[38]. Dove l'opera holbachiana si apre con l'affermazione che l'uomo è infelice perché egli «disconosce la natura» («méconnaît *la* Nature»), Tennemann riporta l'idea che l'infelicità dell'uomo deriva dal fatto che egli invece disconosca la «propria natura» («seine Natur»): vi è dunque uno spostamento lessicale da «la Nature» a «seine Natur», spostamento che, pur non avendo conseguenze sostanziali dal punto di vista semantico – dal momento che d'Holbach include nella *Nature* anche la natura umana – risulta decisamente significativo se si considera l'uso di espressioni analoghe in vari passi di *Dantons Tod* (repl. 117, 384: «meine Natur», «seine Natur»). È vero che in questi passi si riprendono sostanzialmente concetti esposti nel *Système* e in altre opere dei materialisti, ma le espressioni «seine Natur» o «meine Natur», per quanto riguarda il livello lessicale, non trovano in genere riscontro in tali opere

e lascerebbero pensare ad una possibile mediazione dall'opera di Tennemann. Tuttavia, questa corrispondenza lessicale rimane sostanzialmente isolata in quanto nel dramma non si rilevano altri casi di rimandi letterali ai passi dell'opera di Tennemann dedicati a d'Holbach: essa non è dunque sufficiente a suffragare l'ipotesi di un rimando diretto a *Geschichte der Philosophie* in *Dantons Tod*. Del resto, anche tale ipotesi non escluderebbe comunque il fatto che Büchner potesse aver consultato direttamente anche alcuni passi dell'opera holbachiana.

Dopo questa prima parte introduttiva, Tennemann passa ad enunciare i concetti fondamentali del *Système*: la concezione della materia come unica realtà esistente[39], la negazione della trascendenza e dell'esistenza dell'anima e la base sensistica ed empiristica del materialismo[40]. L'autore sottopone in genere a dura critica l'intera impostazione dell'opera holbachiana che è per lui costituita da un insieme di affermazioni ardite, contraddittorie e non suffragate da valide prove empiriche. Particolarmente significativa è la parte dedicata alla concezione della natura in cui Tennemann illustra il concetto di movimento, l'idea dell'eternità della materia[41], quella dell'ordine universale e infine il principio fondamentale della «fatalità» secondo cui tutti gli esseri e i fenomeni sono *necessariamente* legati tra loro in rapporti immutabili di causa-effetto[42]. In questa parte l'autore riporta fedelmente alcune immagini del *Système* che, come si vedrà nel corso dell'analisi testuale, sembrano trovare effettiva corrispondenza nei testi büchneriani. Egli cita infatti la visione del mondo come una «catena infinita e ininterrotta di cause ed effetti»[43], e illustra sia l'idea della «marcia inesorabile» della natura in cui tutto è in continua trasformazione e tutto è sottomesso a leggi immutabili[44], sia l'idea della generale tendenza di tutti gli esseri e dell'universo stesso alla propria conservazione:

> *Der Gang der Natur* besteht in der *unaufhörlichen Kette von Bewegungen und Reaktionen* der mannigfalten Materie und ihrer Combinationen, wodurch Dinge entstehen, erhalten, verändert, zerstört werden. […] *Alle Bewegungen haben ihre Richtung und ihr Ziel*. Die allgemeine Richtung aller Bewegung ist die *Erhaltung und Fortsetzung ihrer wirklichen Existenz, Anziehung dessen, was nützlich, Zurückstoßung dessen, was schädlich ist*. Man nennt diese allgemeine Richtung die Gravitation auf sich selbst, die Trägheitskraft; die Moralisten nennen sie die *Selbstliebe*. Diese Selbstliebe, so wie jede Bewegung, […] ist als Product der Natur, des Wesens, der Eigenschaften und Verbindungen notwendig. *Notwendigkeit ist beständige und unabänderliche Verknüpfung der Ursachen mit ihren Wirkungen*. […] Die Natur ist ein handelndes und lebendes Ganze, dessen Theile alle nothwendig, und ohne es zu wissen, *für die Fortdauer der Wirksamkeit der Existenz, des Lebens zusammenwirken*[45].

Il passo citato è di centrale importanza non solo poiché traduce alla lettera la parte del *Système* dedicata ai concetti del c.d. amor di sé e della

necessità o fatalità che, come si vedrà 4.2.3 e 4.4.2, sono fondamentali nell'ambito del confronto con l'opera di Büchner, ma anche perché da esso emerge una visione fondamentalmente finalistica della natura che potrebbe lasciar pensare alla presenza di un implicito riferimento al *Système* nella parte della *Probevorlesung* dedicata alla scuola teleologica (cfr. 4.4). Tuttavia occorre sottolineare che Tennemann non approfondisce nessuno di questi tre aspetti ed in particolare tralascia tutta quella parte del *Système* dedicata al tema della ricerca della felicità e delle diverse concezioni di felicità di ciascun individuo, che invece, come si mostrerà in 4.2.3, riveste un'importanza centrale nell'opera holbachiana e sembra trovare precise corrispondenze anche nei testi büchneriani. C'è un unico riferimento all'equiparazione tra azioni virtuose e viziose – equiparazione che viene illustrata in modo ben più esteso nel *Système* e che trova sicuramente riscontro in vari punti di *Dantons Tod* (ad es. repl. 117, 180, 384):

> Alle Bewegungen in Beziehung auf das Naturganze, alle noch so verschiedene Arten zu handeln sind in der Ordnung und stimmen mit der Natur zusammen. Der Tugendhafte, der Lasterhafte können beide nicht anders handeln und seyn, als sie sind und handeln[46].

Il brano citato introduce anche il tema della negazione del libero arbitrio[47] cui Tennemann dedica ampio spazio illustrando il passaggio dalla negazione del dualismo tra corpo e anima e dalla concezione dell'uomo come «essere fisico», alla sua completa sottomissione alle leggi della natura e quindi alla negazione dell'idea della libertà umana:

> Also ist der Mensch ein *physisches Wesen*, gebunden an die allgemeine Natur, *den allgemeinen und unveränderlichen Gesetzen* unterworfen, welche die Natur allen Wesen, nach dem ihnen ohne ihren Willen gegebenen Wesen und Eigenschaften, auferlegt. […] Der Mensch ist nicht frei; er wird immer durch Beweggründe bestimmt zu überlegen, zu wählen und zu wollen; […] er kann in dem Augenblicke, wo er überlegt, nicht anders überlegen, wählen, wollen, als er überlegt, wählt, will; denn sonst müsste etwas zugleich seyn und nicht seyn. Der Gegenstand seiner Wahl ist das Angenehme und Unangenehme[48].

Anche questo brano presenta aspetti rilevanti per il confronto con l'opera di Büchner (in particolare con *Dantons Tod*), quali appunto quelli relativi alla concezione dell'uomo come un essere completamente sottomesso alle immutabili leggi della natura, la questione della libertà e quella delle motivazioni che si celano dietro le azioni umane (ad esempio negli ?, cfr. 4.2.3). Tuttavia anch'esso, come gli altri finora citati, si presenta come una traduzione quasi letterale dei relativi passi del *Système* e non è dunque possibile stabilire a quale dei due testi Büchner possa effettivamente aver fatto riferimento. Significativo è anche un brano immediatamente successivo in cui Tennemann, descrivendo ancora la visione dell'uomo

proposta nel *Système*, si riferisce all'uomo con l'espressione «verständiges Thier»[49], usando un'immagine che ricorre con toni decisamente satirici in *Woyzeck* (cfr. 4.5).

Un elemento che potrebbe far pensare ad una mediazione da Tennemann per i riferimenti al materialismo illuministico è rappresentato dal fatto che nei testi büchneriani non c'è traccia di tutti quegli aspetti del *Système* che effettivamente vengono totalmente omessi anche dalla trattazione di Tennemann. Si tratta in particolare di tutta la parte dell'opera holbachiana dedicata alla questione della «nuova morale» in base alla quale riformare l'intera società e il sistema politico – una parte che ha invece un'importanza fondamentale per d'Holbach (cfr. 4.2.3 e 4.3.3). Questo elemento potrebbe far ipotizzare che Büchner conoscesse il *Système* solo per tramite di Tennemann e fosse dunque all'oscuro di quelle parti dell'opera in cui il pensiero materialistico si sviluppa in senso prettamente etico. Tuttavia, è anche probabile che il Nostro fosse a conoscenza di questo aspetto dell'opera holbachiana, ma che non lo abbia ripreso perché non funzionale alla caratterizzazione dei personaggi. Inoltre, come si vedrà nel corso dell'analisi, vi sono anche altri aspetti del *Système* che, pur non venendo trattati da Tennemann, trovano corrispondenza nei testi büchneriani e lasciano dunque pensare che *Geschichte der Philosophie* non sia l'unico testo da cui Büchner possa aver ricavato informazioni riguardo l'opera holbachiana: si tratta sia di questioni generali, in particolare quella relativa al tema della felicità, sia di veri e propri rimandi testuali a passi del *Système* che non vengono citati da Tennemann (cfr. in 4.4.3 i brani relativi alle rivoluzioni e alla naturalizzazione della storia umana). Se dunque non è da escludere che il testo di Tennemann abbia in parte rappresentato una fonte per Büchner, è del tutto probabile che le conoscenze relative al *Système* possano essere derivate anche da altre fonti o aver avuto natura diretta e siano quindi riconducili ad una lettura più o meno approfondita dell'opera holbachiana o di alcuni suoi passi.

Ad analoghe considerazione conduce anche la parte dedicata da Tennemann a *L'homme machine*, la cui trattazione è molto più lacunosa rispetto a quella dell'opera holbachiana. Tennemann presenta La Mettrie in modo decisamente negativo e gli attribuisce una cultura solo apparente e una grande capacità di conquistarsi la simpatia dei lettori tramite idee spiritose e bizzarre («witzige Einfälle») e scritti accattivanti e lusinghieri («einschmeichelnde Schrifte»)[50]. Anche di La Mettrie egli mette in evidenza alcuni aspetti che dovevano essere sicuramente di interesse per Büchner, quali l'ateismo, il rimando al pensiero di Epicuro, Locke e Diderot[51], e il nesso tra ateismo e felicità:

> Zunächst geht sein Streben dahin, die gemeine Vorstellung von der Seele, als einem vom Körper verschiedenen Prinzip, zu zerstören; aber nachher geht er weiter, und erklärt das Daseyn Gottes für zweifelhaft, den Glauben an Gott für entbehrlich, den Atheismus für diejenige Ansicht, durch welche das Menschengeschlecht erst wahrhaft glückselig werden könne[52].

Tuttavia, gli aspetti messi in luce nel brano appena citato non vengono poi approfonditi nella trattazione e rimangono troppo vaghi e generici per permettere di ipotizzare un rimando all'esposizione di Tennemann nelle opere di Büchner. Nella parte successiva l'autore di *Geschichte der Philosophie* si concentra unicamente su *L'homme machine* interpretando la visione dell'uomo lamettriana in senso meramente meccanicistico:

> Der Mensch ist eine zu sehr *zusammengesetzte Maschine*, als daß man sich von derselben sogleich eine klare Vorstellung machen konnte. Daher sind alle Untersuchungen der Philosophen, welche sie a priori, d.i. gleichsam mit den Flügeln des Geistes, anstellen wollten, vergeblich. Nur a posteriori, indem man die Seele vermittelst der Organe des Körpers gleichsam entwickelt, kann man, wenn auch nicht mit Evidenz, doch mit dem höchsten Grade von Wahrscheinlichkeit, die Natur des Menschen selbst entdecken. […] *Wir denken, wir sind ehrliche, fröhliche und tapfere Wesen, je nachdem unsere Maschine aufgezogen ist*[53].

L'espressione «zusammengesetzte Maschine» ricorda sicuramente almeno due passi büchneriani: quello iniziale della *Probevorlesung* dove si afferma che per la scuola teleologica l'uomo è una «verwickelte Maschine»[54] e quello già citato dello scritto di Cartesio in cui ricorre l'espressione *homme machine*. Tuttavia, anche in questo caso, Tennemann non fa che tradurre alla lettera le espressioni lamettriane relative appunto all'«uomo macchina» e non è quindi possibile affermare che i passi büchneriani facciano diretto riferimento alla sua opera. Come si vedrà in 4.5, Büchner mostra un atteggiamento decisamente critico verso la concezione meccanicistica dell'uomo – atteggiamento che trova espressione non solo nella *Probevorlesung* ma anche in alcuni passi satirici di *Leonce und Lena* e *Woyzeck*. Anche il giudizio di Tennemann relativo alla visione lamettriana è decisamente negativo, tuttavia l'analisi testuale non permette di individuare alcun tipo di relazione tra la valutazione di Büchner e quella che si trova in *Geschichte der Philosophie*. Lo stesso vale per la parte dell'opera di Tennemann in cui si parla dell'idea lamettriana della potenziale capacità di parlare delle scimmie[55]: è vero che, come è stato evidenziato da Oesterle, tale idea viene decisamente ridicolizzata in *Woyzeck*[56] ma, poiché Tennemann riporta fedelmente il testo lamettriano, non è possibile stabilire quale sia la fonte a cui Büchner faccia riferimento. Diverso è invece il caso dell'espressione «Thiermensch» usata da Tennemann per indicare la convinzione di La Mettrie che tra l'uomo e l'animale non ci sia alcuna sostanziale differenza[57]; tale espressione infatti non trova corrispondenza lessicale diretta in *L'homme machine* o nelle altre opere lamettriane, ma si ritrova leggermente modificata in *Woyzeck* nelle parole dell'Imbonitore («thierischer Mensch») e farebbe dunque pensare ad un vero e proprio rimando al testo di Tennemann nel dramma büchneriano.

In genere, tuttavia, se si eccettua questo riferimento, i passi di *Geschichte der Philosophie* in cui si trattano aspetti di *L'homme machine* che

sembrano effettivamente trovare corrispondenza in *Dantons Tod*, essendo estremamente fedeli all'originale e non presentando corrispondenze lessicali precise con il dramma, non permettono di suffragare alcuna ipotesi certa circa la derivazione dei passi büchneriani. Inoltre, se si eccettuano gli aspetti citati, Tennemann riporta solo la parte dell'opera di La Mettrie in cui si espone la contrapposizione tra «deisti» e «naturalisti» e si fa l'elogio dell'ateismo. Alcuni dei punti cardine della filosofia lamettriana riguardanti la visione dell'uomo, il concetto di piacere e dolore, la concezione di felicità, la critica alla morale sulla base della natura, l'esaltazione del piacere, non vengono assolutamente menzionati da Tennemann, né tantomeno egli fa riferimento alle altre opere lamettriane se non in una breve nota iniziale[58]. Come si vedrà nel corso di questo capitolo, sono invece proprio questi aspetti a trovare maggior corrispondenza in molti passi büchneriani: essi lasciano dunque supporre che la conoscenza del pensiero lamettriano da parte di Büchner non debba essere stata mediata solo dall'opera di Tennemann. Nel caso di La Mettrie, ancor più che d'Holbach, è lecito pensare o ad un contatto diretto di Büchner con la sua opera – non solo con *L'homme machine*, ma anche ad esempio con *Anti-Sénèque* – o comunque ad una mediazione da altre fonti che potrebbero sicuramente essere di varia natura: politica, ad esempio, come è stato ipotizzato da T.M. Mayer, che ha individuato la ripresa di motivi del materialismo illuministico negli scritti e nei discorsi di esponenti del movimento neovabuvista[59], ma molto probabilmente anche letteraria. In particolare, come si è mostrato nello studio relativo alla *Marion-Szene*[60], molti aspetti della filosofia di La Mettrie e degli altri materialisti potrebbero essere stati mediati dai testi della letteratura erotica francese a cavallo tra Settecento e Ottocento che in effetti ne riprendevano, seppur in forma banalizzata e semplicistica, alcune delle istanze più innovative e provocatorie.

È infine necessario considerare le fonti storiche relative alla Rivoluzione Francese consultate da Büchner per la stesura di *Dantons Tod*. Anche in queste fonti non si ritrovano riferimenti a La Mettrie, d'Holbach o Helvétius. Solo in *Unsere Zeit* c'è un'allusione diretta a Helvétius che potrebbe aver effettivamente rappresentato un possibile spunto per i richiami al materialismo illuministico nelle repliche dei dantonisti. Si tratta dell'ultima lettera scritta da Philippeaux alla moglie pochi giorni prima dell'esecuzione:

> Ich nährte meinen Geist gerade mit dem Gedanken des Helvetius über die Rechtschaffenheit, den Ruhm und die Tugend; wiewohl ohne mich auf die geistreichen Sophismen dieses Philosophen im Betreff des materiellen und vergänglichen Princips unseres geistigen Vermögens einzulassen. Immer bin ich nur sein Schuler in der Moral und in der zärtlichen Liebe für das menschliche Geschlecht gewesen[61].

Per Taniguchi questo brano testimonia il fatto che Büchner dovesse essere a conoscenza delle teorie helveziane relative alla nuova morale (cfr.

4.2.2): la scelta di riprendere solo i presupposti materialistici e provocatori nelle parole dei dantonisti ma non lo sviluppo in senso etico del pensiero di Helvétius deriverebbe da una critica al sensualismo materialistico e dalla presunta convinzione di Büchner che esso potesse sfociare solo nel «nichilismo etico»[62]. Questa lettura non è tuttavia convincente. Bisogna considerare che il brano in questione è molto vago riguardo al pensiero di Helvétius e può aver rappresentato uno spunto per i rimandi ai materialisti solo se si suppone che Büchner avesse ulteriori conoscenze di questi filosofi e delle loro opere. Come si vedrà nel corso del presente capitolo, i diretti rimandi testuali a alcuni concetti chiave di La Mettrie, Helvétius o d'Holbach presuppongono una conoscenza del loro pensiero che esula da quanto riportato in *Unsere Zeit* in questo brano. Inoltre, il fatto che Büchner abbia sviluppato gli aspetti più provocatori dei materialisti, lasciando in ombra i risvolti etici del loro pensiero, non è necessariamente da leggere come una manifestazione di un suo atteggiamento critico nei confronti del materialismo, anzi potrebbe semplicemente indicare che l'autore individui proprio nella carica provocatoria e dissacrante gli aspetti più interessanti e proficui del pensiero materialista. Inoltre, non si può affermare che nelle repliche dei dantonisti trovi espressione un assoluto nichilismo morale: come si vedrà in 4.5, esse mostrano in più punti un profondo senso di 'umanità', ovvero di amore e attenzione per l'umano, che è difficilmente conciliabile con l'idea del cinico nichilismo affermata da Taniguchi.

Concludendo, da questa breve disamina sulle fonti si rileva che, per quanto non si abbiano informazioni certe sull'effettiva conoscenza delle opere dei materialisti francesi da parte di Büchner, è decisamente molto probabile che egli abbia ricavato alcune informazioni sul *Système de la nature* e *L'homme machine* da *Geschichte der Philosophie* di Tennemann. Tuttavia, come si vedrà anche nel corso dell'analisi che segue, l'opera di Tennemann non può aver costituito l'unica fonte di informazioni circa il materialismo ed anzi le conoscenze di Büchner – che emergono con evidenza dall'analisi testuale (cfr. 4.2-4.5) – dovevano sicuramente derivare anche da altre fonti, che potrebbero essere sia le opere dei materialisti stessi (in particolare nel caso di *Système de la nature* e *Anti-Sénèque*) sia altri testi provenienti o dalla pubblicistica politica o dalla letteratura[63].

4.2 Morale e natura

Il complesso tematico principale che rimanda nell'opera büchneriana al pensiero dei materialisti francesi è quello che riguarda il rapporto tra *natura* e *morale* e che si manifesta in particolare in *Dantons Tod* e in *Woyzeck*. Prima di entrare nel merito dell'analisi, è opportuno specificare come siano da intendere questi due termini. Nei passi büchneriani in cui si delina una contrapposizione tra morale e natura, il termine *natura* non si riferisce mai al mondo naturale in genere o a un ipotetico 'stato di natura' originario, bensì alla 'natura fisiologica umana', ovvero letteralmente al corpo ed in particolare ai suoi bisogni e alle sue pulsioni. Con il

termine «Moral» si fa invece riferimento alla morale di matrice cristiana caratterizzata da forti tendenze spiritualistiche, idealistiche e sostanzialmente repressive nei confronti delle pulsioni del corpo. La contrapposizione tra natura e morale non conduce dunque alla negazione di qualsiasi principio etico all'insegna di un totale nichilismo, ma è funzionale ad una critica indirizzata solo a quel determinato sistema di valori che permeava la cultura borghese ottocentesca (e non solo) e si basava su procedimenti di negazione o repressione del corpo.

In *Dantons Tod* l'opposizione morale-natura si manifesta nella contrapposizione tra «virtù» e «vizio» («Tugend» e «Laster») che, come si è visto nel secondo capitolo, assume un'importanza fondamentale per la rappresentazione del conflitto politico tra robespierristi e dantonisti. Nel corso dell'azione drammatica, soprattutto tramite la caratterizzazione di Robespierre, il termine *virtù* assume connotazioni prettamente etico-religiose e arriva ad incarnare un ideale ascetico basato sulla demonizzazione e la repressione del corpo e del piacere fisico; per quanto riguarda il *vizio* che, secondo la propaganda robespierrista è incarnato da Danton e dai suoi seguaci, esso consiste inizialmente nel soddisfacimento delle inclinazioni naturali di ciascuno e arriva poi gradualmente a coincidere con il piacere (*Genuß*). In I/1 l'opposizione morale-natura è appena abbozzata nelle parole di Hérault, quando egli contrappone alla virtù il «benessere» («Wohlbefinden»), definendo quest'ultimo termine come la possibilità di ciascuno di seguire e affermare la «propria natura» (repl. 22):

> In unseren Staatsgrundsätzen muß das Recht an die Stelle der Pflicht, das Wohlbefinden an die der Tugend und die Nothwehr an die der Strafe treten. Jeder muß sich geltend machen und seine Natur durchsetzen können. […]
> Jeder muß in seiner Art genießen können, jedoch so, daß Keiner auf Unkosten eines Andern genießen oder ihn in seinem eigenthümlichen Genuß stören darf.

Il concetto di «Wohlbefinden» usato da Hérault e ripreso poi da Camille coinvolge la dimensione del corpo e del piacere e consiste nel diritto di ciascuno al soddisfacimento dei bisogni naturali e alla ricerca del piacere fisico («Jeder muß in seiner Art genießen können»). «Affermare la propria natura» arriva così a coincidere con «cercare il piacere a modo proprio»: già nelle repliche 22 e 23 la contrapposizione tra morale e natura (o tra vizio e virtù) inizia dunque a connotarsi come un'opposizione tra 'essere virtuosi' e 'godere', quindi tra *virtù* e *piacere* (*Tugend* e *Genuß*). Questo aspetto viene ulteriormente sviluppato nella replica 163 di Lacroix. Qui si afferma infatti che il vizio attaccato da Robespierre non è altro che il godimento dei sensi e in questo modo si svela che il perno intorno al quale ruota il conflitto politico è proprio la contrapposizione tra *virtù* e *piacere*:

> Lacroix. Und außerdem Danton, sind wir lasterhaft, wie Robespierre sagt d. h. wir genießen, und das Volk ist tugendhaft d.h. es genießt nicht, weil ihm die Arbeit die Genußorgane stumpf macht, es besäuft sich nicht, weil es kein Geld hat und es geht nicht in's Bordel, weil es nach Käs und Häring aus dem Hals stinkt und die Mädel davor einen Ekel haben.

Essere «virtuoso» significa, così Lacroix, non avere la possibilità di «godere» («il popolo è virtuoso cioè non gode»), mentre «vizioso» non è chi agisce contro la società ma chi appunto «gode» («noi siamo viziosi cioè godiamo»). In questo modo Lacroix smaschera la vera natura del concetto di virtù su cui si basa la politica di Robespierre, in quanto afferma che essa non attiene all'ambito sociale e politico ma a quello etico e privato e deriva da una morale repressiva e ascetica che nega il piacere.

Questo processo di smascheramento è ancora più evidente nel contrasto tra Danton e Robespierre (repl. 175-180):

> Robespierre. […] Das Laster muß bestraft werden, die Tugend muß durch den Schrecken herrschen.
> Danton. Ich verstehe das Wort Strafe nicht. Mit deiner Tugend Robespierre! du hast kein Geld genommen, du hast keine Schulden gemacht, du hast bey keinem Weibe geschlafen, du hast immer einen anständigen Rock getragen und dich nie betrunken. Robespierre du bist empörend rechtschaffen. Ich würde mich schämen 30 Jahre lang mit der nämlichen Moralphysiognomie zwischen Himmel und Erde herumzulaufen bloß um des elenden Vergnügens willen Andre schlechter zu finden, als mich. […]
> […] Robespierre. Du leugnest die Tugend?
> Danton. Und das Laster. Es giebt nur Epicuräer und zwar grobe und feine, Christus war der feinste; das ist der einige Unterschied, den ich zwischen den Menschen herausbringen kann. Jeder handelt seiner Natur gemäß d.h. er thut, was ihm wohl thut.
> Nicht wahr Unbestechlicher, es ist grausam dir die Absätze so von den Schuhen zu treten?

Facendo riferimento al sesso, all'abbigliamento e all'alcol («du hast bey keinem Weibe geschlafen, du hast immer einen anständigen Rock getragen und dich nie betrunken»), Danton afferma che la virtù cui Robespierre si richiama riguarda l'ambito meramente etico-privato, in quanto, se si eccettua l'accenno al furto, vengono citati aspetti che non coinvolgono la sfera sociale e non costituiscono affatto un reato bensì semmai un *peccato* o comunque una contravvenzione a convenzioni morali che non dovrebbe però avere rilevanza nella sfera pubblica e politica. È sginificativo il fatto che Robespierre non rifiuta la definizione di virtù data da Danton, non sposta il suo significato sul piano dell'utilità sociale, bensì interpreta le parole di Danton come una negazione della virtù («du leugnest die Tugend?») e in questo modo ammette implicitamente che il termine «Tugend» sfruttato

in ambito politico indica un concetto di natura prettamente etica che riguarda la sfera privata degli individui. Questo aspetto emerge anche più tardi quando Robespierre, per definire la pericolosità di Danton, non fa riferimento al pensiero o all'attività politica di quest'ultimo ma sfrutta un'immagine attinente all'ambito sessuale (cfr. repl. 185: «Robespierre. Er will die Roße der Revolution am Bordel halten machen»)[64].

Lo scambio tra Danton e Robespierre in I/6 introduce anche un altro aspetto rilevante della contrapposizione tra natura e morale qui analizzata: non solo Danton rifiuta il concetto di virtù di Robespierre, ma egli nega anche qualsiasi distinzione tra vizio e virtù, affermando che in realtà tutti agiscono «secondo la propria natura», ovvero cercano ciò che «li fa stare bene». Non c'è dunque distinzione tra uomini virtuosi o malvagi in quanto sono tutti mossi dallo stesso principio egoistico: «Jeder handelt seiner Natur gemäß d.h. er thut, was ihm wohl thut». Danton nega dunque la morale e i concetti di vizio e virtù richiamandosi alla natura o meglio alla naturale e ineluttabile inclinazione a cercare il piacere e fuggire il dolore che caratterizza tutti gli individui e determina le loro azioni. Riconoscendo come unico parametro di giudizio dei comportamenti umani la natura, egli rifiuta ogni sistema morale che intenda negare o reprimere le inclinazioni naturali degli individui (quale quello proposto appunto da Robespierre). Si giunge così all'affermazione di una sorta di epicureismo universale – immagine che si ritrova tra l'altro anche in chiusura del dramma (IV/5, repl. 624). Lo stesso procedimento si rileva anche nella parte finale della replica di Marion (repl. 117), in cui si ritrovano non solo la giustificazione del proprio comportamento sulla base della natura («Meine Natur war einmal so, wer kann darüber hinaus?»), ma anche lo smascheramento dell'unico vero movente di tutte le azioni umane, la ricerca del piacere, che rende in fondo i concetti di vizio e virtù equivalenti:

> Ich kenne keinen Absatz, keine Veränderung. Ich bin immer nur Eins. Ein ununterbrochenes Sehnen und Fassen, eine Gluth, ein Strom. Meine Mutter ist vor Gram gestorben, die Leute weisen mit Fingern auf mich. Das ist dumm. Es läuft auf eins hinaus, an was man seine Freude hat, an Leibern, Christusbildern, Blumen oder Kinderspielen, es ist das nemliche Gefühl, wer am Meisten genießt, betet am Meisten[65].

Un procedimento analogo a quello con cui si conclude la replica di Marion si ritrova tra l'altro anche in *Leonce und Lena*, dove però si verifica un leggero spostamento semantico, per cui la sostanziale equivalenza tra le azioni umane viene condotta non sulla base dell'universale ricerca del piacere ma su quella del tedio universale[66]. Dai «fini epicurei» di *Dantons Tod* si passa qui agli «oziosi raffinati», in cui si includono tanto i santi, gli eroi e i geni quanto gli stolti, i peccatori e i padri di famiglia. Anche se nella commedia si introduce un tono satirico assente nelle repliche di *Dantons Tod*, il principio provocatorio e dissacrante è sostanzialmente lo stesso.

Una eco delle parole di Danton e Marion si trova infine nella replica 384 di Payne, in cui nuovamente si afferma l'arbitrarietà dei concetti di bene e male e si fa ricorso alla natura per giustificare le azioni umane:

> Payne. Erst beweist Ihr Gott aus der Moral und dann die Moral aus Gott. Was wollt Ihr denn mit Eurer Moral? Ich weiß nicht ob es an und für sich was Böses oder Gutes giebt, und habe deswegen doch nicht nöthig meine Handlungsweise zu ändern. Ich handle meiner Natur gemäß, was ihr angemessen, ist für mich gut und ich thu'es und was ihr zuwider, ist für mich bös und ich thue es nicht und vertheidige mich dagegen, wenn es mir in den Weg kommt. Sie können, wie man so sagt, tugendhaft bleiben und sich gegen das sogenannte Laster wehren, ohne deßwegen ihren Gegner verachten zu müssen, was ein gar trauriges Gefühl ist.

Solo ciò che per ciascun individuo è conforme alla propria natura è 'bene' e quindi deve essere cercato, mentre ciò che le è contrario è 'male' e va quindi evitato. Ne consegue che, poiché ogni uomo è diverso dall'altro, cioè ha una natura sua propria che lo distingue dagli altri esseri umani, i concetti di bene e male variano per ciascuno individuo: si giunge così ad un totale relativismo etico.

Il principio di fondo che emerge da tutti i passi citati è il seguente: la natura, ovvero la realtà fisica e quindi il corpo, costituisce l'unica istanza in base alla quale poter giudicare le azioni umane. Essa conosce solo le categorie del piacere e del dolore, categorie che sono sempre soggettive e mai assolute, poiché variano per ciascun individuo. Niente è dunque buono o cattivo, giusto o sbagliato di per sé, non esistono idee innate di giustizia e bontà né tanto meno esiste una realtà trascendente che garantisca una distinzione assoluta tra il bene e il male[67]. Richiamandosi alla natura, ovvero alla realtà fisiologica umana, i personaggi rifiutano i principi etici assoluti e universali di derivazione religiosa e reclamano il diritto a seguire le proprie inclinazioni naturali e assecondare le pulsioni del corpo. Dietro al costante richiamo alla natura sta dunque in primo luogo la necessità di riabilitare il corpo, i suoi bisogni e le sue pulsioni.

Come si vedrà nel presente capitolo, tutti gli elementi fin qui evidenziati mostrano evidenti corrispondenze con fondamentali aspetti del materialismo illuministico.

Prima di procedere con l'analisi, occorre tuttavia fare alcune considerazioni su *Woyzeck*. In questo dramma, la contrapposizione morale-natura trova espressione nel contrasto tra *virtù* e *natura*, dove la *natura* non indica altro che il semplice soddisfacimento di bisogni fisiologici primari, mentre il concetto di virtù fa direttamente riferimento da un lato alla morale perbenista di matrice cristiana di cui è portavoce il «Capitano», dall'altro a certe tendenze moralistiche e idealistiche della scienza dell'epoca che sono incarnate invece dal «Dottore» (cfr. 2.3.1). Questa contrappo-

sizione prende tuttavia uno sviluppo sostanzialmente diverso da quello rilevato in *Dantons Tod*. Si veda in particolare il dialogo tra il «Capitano» e Woyzeck in H4,5:

> Hauptmann. […] Woyzeck, er ist ein guter Mensch, ein guter Mensch – aber (*mit Würde*) Woyzeck, er hat keine Moral! Moral das ist wenn man moralisch ist, versteht er. Es ist ein gutes Wort. Er hat ein Kind ohne den Segen der Kirche, wie unser hochwürdiger Herr Garnisonsprediger sagt, ohne den Segen der Kirche, es ist nicht von mir.
> Woyzeck. Herr Hauptmann, der liebe Gott wird den armen Wurm nicht drum ansehen, ob das Amen drüber gesagt ist, eh' er gemacht wurde. Der Herr sprach: lasset die Kindlein zu mir kommen. […]
> […] Woyzeck. Wir arme Leut. Sehn sie, Herr Hauptmann, Geld, Geld. Wer kein Geld hat. Da setz einmal einer seinsgleichen auf die Moral in die Welt. Man hat auch sein Fleisch und Blut. Unsereins ist doch einmal unseelig in der und der anderen Welt, ich glaub' wenn wir in Himmel kämen, so müßten wir donnern helfen.
> Hauptmann. Woyzeck, er hat keine Tugend, er ist kein tugendhafter Mensch. Fleisch und Blut? […] Ich habe ach Fleisch und Blut. Aber Woyzeck, die Tugend, die Tugend! Wie sollte ich dann die Zeit herumbringen? Ich sag' mir immer du bist ein tugendhafter Mensch, (*gerührt*) ein guter Mensch, ein guter Mensch.
> Woyzeck. Ja Herr Hauptmann, die Tugend! Ich hab's noch nicht so aus. Sehn Sie wir gemeinen Leut, das hat keine Tugend, es kommt einem nur so die Natur, aber wenn ich ein Herr wäre und hätte ein Hut und eine Uhr und en anglaise und könnt vornehmen reden, ich wollte schon tugendhaft sein. Es muß was Schöns seyn um die Tugend, Herr Hauptmann, aber ich bin ein armer Kerl[68].

Il «Capitano», giudicando Woyzeck immorale perché questi ha un figlio senza essere sposato, si richiama al sistema di valori cristiano-borghese secondo cui il rapporto sessuale è lecito solo nell'ambito del matrimonio: al di fuori di questa istituzione, è necessario rimanere 'virtuosi' ovvero resistere al corpo e alle sue pulsioni. A questa morale Woyzeck contrappone la natura, intesa come bisogni e inclinazioni del proprio corpo, secondo un'opposizione analoga a quella riscontrata nelle repliche di *Dantons Tod*.

Tuttavia, nel passo di *Woyzeck* sopra citato emerge un aspetto fondamentale della contrapposizione tra «Tugend» e «Natur» che non si ritrova né in *Dantons Tod* né, come si vedrà più avanti, nelle opere dei materialisti francesi: si tratta dell'aspetto più prettamente sociale e politico che tale contrapposizione assume nelle parole di Woyzeck. Il dialogo tra Woyzeck e il «Capitano» in H4,5, cui fa eco quello con il «Dottore» in H4,8 analizzato in 2.3.1, svela infatti come il concetto di morale su cui si basa la cultura borghese sia totalmente inadeguato se si considera l'intera società e soprattutto le condizioni materiali della maggior parte del popolo che non ha la possibilità nemmeno di soddisfare i propri bisogni primari. In

Woyzeck la contrapposizione tra virtù e natura si sviluppa dunque nel senso di una aperta critica sociale; tale sviluppo, di cui si è trattato anche in 2.3.1, non si ritrova (salvo rare eccezioni) né nelle opere dei materialisti francesi – almeno non nel senso di una critica al sistema socio-economico vigente – né in *Dantons Tod*. Qui infatti la portata provocatoria e dissacrante del pensiero dantonista rimane sostanzialmente distante e separata dalla questione delle condizioni materiali del popolo tematizzata nelle parole dei «Bürger». Come si vedrà anche nel corso dell'analisi testuale, proprio tali considerazioni lasciano pensare che l'attacco alla morale condotta nel *Woyzeck* sia prettamente funzionale alla questione sociale – fermo restando ovviamente anche la critica a certe tendenze della medicina coeva cui si è accennato in 2.3.1 – e risulti sicuramente più distante dalla critica alla morale condotta nelle opere dei materialisti di quanto non si rilevi per *Dantons Tod*.

4.2.1 La Mettrie (1709-1751): morale, natura, piacere

Rifiutando l'idea cartesiana delle due sostanze, l'una *estesa* e l'altra *immateriale*, La Mettrie[69] afferma l'esistenza della sola materia (*res extensa*) e considera il movimento e la sensibilità due proprietà inerenti ad essa. Se nell'universo «non v'è che una sola sostanza diversamente modificata»[70] che ha in se stessa le cause del movimento e della vita, allora ovviamente non esiste altra realtà se non quella della materia. Alla base del pensiero di La Mettrie sta dunque il rifiuto dell'idea di Dio, della trascendenza e di quella «morale emanata dalla celeste sorgente»[71] che da essa deriva. Anche se La Mettrie è in più punti cauto nelle sue affermazioni riguardanti l'esistenza di Dio[72], il suo ateismo è comunque evidente e radicale e lo porta a smentire l'etica cristiana – fondata su principi etici assoluti perché emanati direttamente dall'essere supremo – all'insegna di un radicale relativismo etico:

> Il n'y a rien d'absolument juste, rien d'absolument injuste. Nulle équité réelle, nuls vices, nulle grandeur, nuls crimes absolus[73].

Mettendo dunque da parte ogni assunto metafisico, La Mettrie interpreta la morale e la religione da cui essa deriva come pure invenzioni umane, «strumenti della politica» creati dagli uomini quando essi si sono uniti per vivere in società. Nell'*Anti-Sénèque* o *Discours sur le bonheur* (1748)[74], l'opera sicuramente più radicale e provocatoria di La Mettrie e che rappresenta l'acme del suo pensiero filosofico[75], questi presupposti sfociano nell'idea che i concetti di virtù, vizio, malvagità, bontà, siano tutti puramente arbitrari:

> La nécessité des liaisons de la vie a donc été celle de l'établissement des vertus et des vices, dont l'origine est par conséquent d'institution politique; car sans eux, sans ce fondement solide, quoi qu'imaginé,

> l'édifice ne pouvait se soutenir et tombait en ruine. [...] On a remué l'imagination des hommes, et par-là on a tiré parti de leur sentiment, et ce qui en soi n'est que chimère, devient par relation un bien réel, à moins qu'on n'excepte l'amour propre attaché aux belles actions même secrètes; plus flatté, lorsqu'elle sont publiques; car c'est en cela que consistent l'honneur, la gloire, la réputation, l'estime, la considération et autres termes qui n'expriment que les jugements d'autrui qui nous sont favorables et nous font plaisir. [...] Quoiqu'il n'y ait point de vertu proprement dite, ou absolue, ce mot ne formant comme tant d'autres qu'un vain son, il en est donc de relatives à la société, dont elles sont à la fois l'ornement et l'appui[76].

Oltre all'evidente relativismo etico, il brano appena citato presenta un altro aspetto estremamente interessante ai fini di questa analisi. La Mettrie, infatti, non solo afferma l'arbitrarietà dei concetti di vizio e virtù e la loro origine meramente politica, ma svela anche che il vero ed unico movente delle azioni umane è la ricerca di ciò che «fa piacere»: gli uomini virtuosi pensano di cercare un bene reale, la virtù, ma essa è in realtà solo una chimera. Tuttavia, se si considera la motivazione profonda che li muove, allora essi stanno effettivamente cercando un «bene reale»: quest'ultimo, però, non coincide con la virtù ma con ciò che può portare una qualsiasi forma di vantaggio alla propria persona. La virtù, cioè, non viene cercata perché costituisce un bene in sé ma solo, ad esempio, per il piacere che deriva dalla considerazione, dalla lode o dalla stima dimostrata dalla società verso gli individui virtuosi[77]. In altre parole, comportamenti magnanimi, virtuosi o valorosi, sono motivati da un movente egoistico tanto quanto quelli esplicitamente opportunistici. La provocatorietà di una simile affermazione è evidente, in quanto essa nega ogni diversità tra le azioni umane e dunque anche ogni possibilità di giudizio secondo le consuete categorie di bene e male, giusto e sbagliato.

Per comprendere a fondo le radici di tale visione occorre considerare brevemente la concezione dell'uomo lamettriana e la sua netta contrapposizione a quella su cui si fonda la religione cristiana. Quest'ultima, e i principi etici che ne derivano, si basano per La Mettrie sul presupposto che l'uomo abbia una doppia natura, cioè sia formato da una sostanza immateriale e spirituale, l'anima, e da una sostanza materiale e vile, il corpo, che costituisce un ostacolo all'elevazione spirituale e che quindi deve essere controllato o frustrato nelle sue inclinazioni. Ma la «verità filosofica» scoperta da La Mettrie è un'altra: l'uomo non ha una doppia natura ma è un essere unicamente materiale e dunque non vi è alcuna separazione tra il corpo e l'anima[78]. Tale visione, illustrata già in *Histoire naturelle de l'âme* (1745)[79] seppur in modo ancora incerto e contradditorio[80], trova una prima matura espressione in *L'homme machine*, opera pubblicata nel 1747 che divenne subito estremamente nota in tutta Europa suscitando notevole scandalo[81]. Il titolo di questo testo richiama l'idea di una visione meccanicistica dell'uomo e ha indotto vari critici a leggere il pensiero

di La Mettrie all'insegna di un meccanicismo di derivazione cartesiana[82]. Tuttavia, come è stato dimostrato in vari studi, la concezione dell'uomo di La Mettrie si distanzia in modo netto da quella di Cartesio e allo stesso tempo non può essere ridotta ad un rigido meccanicismo: La Mettrie usa il termine *machine* non tanto con l'intento di affermare una visione meccanicistica dell'uomo, quanto allo scopo di dimostrare che l'uomo è un essere fatto di solo corpo e privo di anima. Il termine *machine* aveva assunto nel corso del diciottesimo secolo un significato ben diverso da quello datogli da Cartesio[83] e aveva preso ad essere usato per indicare in genere il corpo umano, senza implicare necessariamente particolari connotazioni di tipo meccanicistico[84]. Per quanto la metafora della macchina sia largamente sfruttata, *L'homme machine* non ha il fine di affermare una visione dell'organismo umano come macchina, ma è volto solo a dimostrare l'«unità materiale dell'uomo»[85] e a presentare una concezione prettamente organicistica[86] secondo cui tutte le funzioni e le facoltà umane, da quelle più semplici a quelle più sofisticate del pensiero e del sentimento[87], hanno un'origine e una natura meramente organica. Esse sono cioè riconducibili solo alla specifica «organizzazione»[88] di ciascun individuo, ovvero alla particolare conformazione del suo organismo:

> Mais puis que toutes les facultés de l'Ame dépendent tellement de la propre Organisation du Cerveau et de tout le Corps, qu'elles ne sont visiblement que cette Organisation même; voilà une Machine bien éclairée! [...] L'organisation suffirait-elle donc à tout? Oui, encore une fois. [...] L'Ame n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée, et dont un bon Esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir, et se conduire en un mot dans le Physique, et dans le Moral qui en dépend[89].

L'uomo è solo corpo: questo è il senso profondo dell'opera lamettriana e dell'immagine della macchina. In quanto corpo, egli è completamente determinato dalla natura, la quale a sua volta conduce ogni essere vivente a fuggire il dolore e cercare il proprio «benessere», la propria felicità[90]. È questa visione a portare, nell'*Anti-Sénèque*, a quella negazione del libero arbitrio sulla base dell'universale inclinazione al piacere e a quella sostanziale equiparazione tra i consueti concetti di vizio e virtù cui si accennava più sopra. «Epicuro dice che è sempre il bisogno di soddisfarci che ci fa commettere azioni buone o cattive», afferma La Mettrie riprendendo e in parte banalizzando il filosofo greco, e continua «io dico che è la sensazione di benessere quella che ci determina»[91]. L'uomo è dunque irrimediabilmente determinato dalla ricerca del *bien-être*:

> Mais qui le croirait? *Le bien-être est le motif même de le méchanceté.* Il conduit le perfide, le tyran, l'assassin, comme l'honnête homme.

> La volonté est *nécessairement déterminée* à désirer et chercher ce qui peut faire l'avantage actuel de l'âme et du corps: et comment, si ce n'est par ce qui le produit elle-même, je veux dire par la circulation, sans laquelle il n'y a plus ni volonté, ni sentiment. Lorsque je fais le bien ou le mal; que vertueux le matin, je suis vicieux le soir, c'est mon sang qui en est cause, c'est ce qui l'épaissit, l'arrête, le dissout, ou le précipite. [...] *Une détermination absolument nécessaire nous entraîne* et nous ne voulons point être esclaves. Que nous sommes fous! et fous d'autant plus malheureux, que nous nous reprochons sans cesse de n'avoir pas fait ce qu'il n'était pas en notre pouvoir de faire! Mais puisque *nous sommes machinalement porté à notre bien propre*, et que nous naissons avec *cette pente et cette invincible disposition, il s'ensuit que chaque individu en se préférant à tout autre*, comme font tant d'inutiles qui rampent sur la surface de la terre, ne fait en cela que *suivre l'ordre de la nature*[92].

La relativizzazione delle normali categorie etiche avviene facendo ricorso alla natura: essa rappresenta l'unica istanza sulla base della quale poter giudicare le azioni umane. Se tutti gli uomini sono completamente determinati dalla natura ed in particolare dalla tendenza a preferire se stessi agli altri, allora non possono essere giudicati secondo il sistema etico comune che è invece basato sull'idea del libero arbitrio, della responsabilità individuale e dell'esistenza di principi morali assoluti:

> Le plaisir de l'âme étant la vrai source du bonheur, il est donc très évident que par rapport à la félicité, le bien et le mal sont en soi fort indifférents; et que celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal, sera plus heureux que quiconque en aura moins à faire le bien[93].

Ecco che si ritrova nel pensiero di La Mettrie quella relativizzazione dei consueti concetti di virtù e vizio basata sullo smascheramento del vero movente delle azioni umane e del richiamo alla natura riscontrata nelle repliche di Marion, Danton e Payne in *Dantons Tod* (repl. 117, 180, 384). Anche se non si rilevano corrispondenze lessicali tali da lasciar pensare a vere e proprie citazioni, la vicinanza tra i brani citati e i relativi passi di *Dantons Tod* è evidente per quanto riguarda l'argomentazione, la concatenazione logica delle proposizioni e i complessi semantici di riferimento (natura, benessere, piacere).

Ma al di là di questa evidente corrispondenza, che lascia effettivamente pensare ad un diretto e voluto rimando a La Mettrie in *Dantons Tod*, vi sono altri aspetti del pensiero lamettriano, sempre enunciati nell'*Anti-Sénèque*, che risultano rilevanti nell'ambito di questo confronto ed è opportuno prendere in esame. In primo luogo occorre soffermarsi sulla questione della felicità così come essa è definita e concepita da La Mettrie. Se l'uomo è solo corpo, è evidente che anche il concetto di felicità deve sempre riguardare la sfera fisica. Certo La Mettrie, distinguendo tra «cause interne» ed «esterne»[94] della felicità, contempla anche l'esistenza di una

felicità che non consiste direttamente nel benessere del corpo ma deriva ad esempio dalla gloria, dalle ricchezze, dalla reputazione etc. Tuttavia il vero *bonheur* rimane per lui quello «organico»[95] ed è «interamente generato e interamente consumato dalla «sensibilità»:

> D'où cela vient-il [le bonheur], si ce n'est de *cette disposition particulière des organes*, qui produit la manie, l'imbécillité, la vivacité, la lenteur, la tranquillité, la pénétration, etc.? Or c'est parmi tous ces effets de la structure du corps humain, que j'ose ranger le *bonheur organique*. [...] Le même concours fortuit, la même circulation, le même jeu des solides et des fluides, qui fait l'heureux génie et l'esprit borné, fait aussi le sentiment qui nous rend heureux ou malheureux. Le bonheur n'a point d'autre source, come nous l'enseigne l'uniformité de la nature[96].

Nel passo citato, come del resto in tutti i brani dedicati alla questione della felicità, La Mettrie si fa convinto assertore della centralità del corpo e dei sensi. Esiste una sola felicità, quella materiale del corpo[97], cui si giunge unicamente seguendo gli impulsi naturali e liberandosi da una falsa morale repressiva che, demonizzandoli, genera solo la sofferenza del rimorso[98]. Osservando che anche uomini ignoranti o malvagi possono essere felici, La Mettrie, discostandosi dagli stessi principi illuministici[99], afferma che la felicità deriva dal solo «sentire» ed è del tutto svincolata dalle capacità intellettuali, dalla ragione, dalla morale, dalla filosofia[100]. La ragione può contribuire ad accrescerla, se ad esempio serve a liberarsi dai rimorsi grazie alla conoscenza della vera natura umana, ma non è affatto necessaria né sufficiente per raggiungerla. Ora, dal momento che la felicità deriva dall'«organizzazione» fisiologica di ciascuno e che tale organizzazione è diversa da individuo a individuo, è evidente che ognuno troverà piacere in modi diversi ed essi saranno sostanzialmente equivalenti:

> Dans ce système fondé sur la nature et la raison *le bonheur sera pour les ignorants et pour les pauvres, comme pour les savants et les riches*: il y en aura pour tous les états, et qui plus est, ce qui va révolter les esprit prévenus, pour les méchants, comme pour les bons. Les causes internes du bonheur sont *propres et individuelles à l'homme*; c'est pourquoi elles doivent *avoir le pas* sur les causes externes qui lui sont étrangères[101].

Si arriva così ad una concezione fondamentalmente «democratica»[102] della felicità secondo cui non solo tutti hanno il diritto di cercare il proprio piacere a modo proprio, ma tutti possono effettivamente raggiungere la felicità indipendentemente dal censo, dalla cultura, dall'intelligenza, dunque anche indipendentemente dalla ragione:

> J'en infère que le bonheur est, comme la volupté, à le portée de tout le monde; des bons comme des méchants; que les plus vertueux ne sont pas les plus heureux: ou que s'ils le sont, ce n'est qu'autant qu'ils sentent

> avec délices leur manière d'exister et d'agir. [...] J'en conclus que chacun a sa portion de félicité, les gueux comme les riches, les ignorants comme les savants, les animaux comme les hommes, (car le temps d'en faire machines dépourvues de sentiment est passé) que chaque individu parvient conséquemment à son degré de bonheur [...][103].

La corrispondenza tra i brani citati e la parte conclusiva della replica 22 di Hérault («Jeder muß in seiner Art genießen können, jedoch so, daß Keiner auf Unkosten eines Anderen genießen oder ihn in seinem eigenthümlichen Genuß stören darf») risulta evidente. È però opportuno sottolineare che il passo di Hérault implica un aspetto non contemplato nell'*Anti-Sénèque* e che rimanda invece a *L'homme machine*. Si tratta del principio per cui la ricerca del proprio benessere è legittima e deve essere consentita fintantoché non nuoce agli altri membri della società e al loro diritto al piacere. Questa idea sembra riprendere il concetto di «legge naturale» così come esso viene formulato in *L'homme machine*, dove per legge naturale si intende quel «sentimento che ci insegna ciò che non dobbiamo fare attraverso ciò che non vorremmo ci fosse fatto»[104] e che dunque costituisce una limitazione alla ricerca del proprio benessere:

> Nous n'avons pas originairement été faits pour être Savants. La nature nous a tous créés uniquement pou être heureux; oui tous, depuis le ver qui rampe, jusqu'à l'Aigle qui se perd dans la Nue. C'est pourquoi elle a donné à tous les Animaux quelque portion de la loi Naturelle, portion plus ou moins exquise, selon que le comportent les Organes bien conditionnés de chaque Animal. A présent comment définirons-nous la Loi Naturelle? C'est un sentiment, qui nous apprend ce que nous ne devons pas faire, par ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. [...]Vous voyez que la Loi naturelle n'est qu'un sentiment intime, qui appartient encore à l'imagination, comme tous les autres, parmi lesquels on compte la pensée[105].

Nel passo di *L'homme machine* appena citato, La Mettrie ipotizza la presenza di una legge comune a tutti gli esseri viventi, anche agli animali, che porta ciascuno a cercare il proprio piacere senza tuttavia nuocere agli altri. In *Anti-Sénèque,* invece, la posizione lamettriana si radicalizza a tal punto che anche questa legge naturale, che in fondo costituisce un residuo senso morale di ciò che «si deve o non si deve fare»[106], viene totalmente negata e lascia il posto all'affermazione della totale 'amoralità' della natura. Come si vedrà più avanti proprio questa radicalizzazione dell'*Anti-Sénèque* porterà La Mettrie ad affermare, nel *Discours préliminaire*, la necessità di un forte potere repressivo capace di frenare le inclinazioni naturali egoistiche e quindi fondamentalmente antisociali degli individui tramite la coercizione, la punizione e persino l'indottrinazione religiosa: proprio quella religione e quella morale che sul piano filosofico risultano arbitrarie e nocive al raggiungimento della felicità, costituiscono dunque, nell'ambito politico, utili strumenti di controllo per garantire la sicurezza

sociale[107]. Siamo agli antipodi dell'ideale di Stato delineato da Camille e Hérault che invece, proprio richiamandosi ad un principio analogo a quello ipotizzato da La Mettrie in *L'homme machine* e poi rifiutato in *Anti-Sénèque*, cercano di fare di quella «legge naturale» innata il fondamento della pacifica convivenza sociale. Per quanto riguarda l'ambito politico, come si vedrà più approfonditamente in 4.3.1, non si può dunque parlare in alcun modo di una corrispondenza tra la rappresentazione dei dantonisti in *Dantons Tod* e il pensiero lamettriano così come quest'ultimo si delinea nel *Discours préliminaire* sulla base della concezione dell'uomo cui approda l'*Anti-Sénèque*.

Tornando invece al piano etico antropologico, oltre alle corrispondenze già evidenziate tra *Dantons Tod* e l'*Anti-Sénèque*, vi sono due ulteriori aspetti da considerare più accuratamente: la critica allo stoicismo e l'esaltazione del piacere fisico, inteso anche letteralmente come piacere sessuale. L'*Anti-Sénèque*, scritto inizialmente come introduzione alla traduzione del *De vita beata* di Seneca, rappresenta un esplicito rifiuto dello stoicismo che, collocando la felicità nella virtù e nella conoscenza della verità, propone un'idea di felicità privativa, basata sull'assenza di passioni, desideri o timori e sulla necessità di trascendere il corpo per raggiungere la tranquillità e la serenità dell'anima. Allo stoicismo, così come alla religione cristiana, La Mettrie rimprovera di aver creato una morale astratta che trascura totalmente la realtà «concreta, materiale e corporea dell'essere umano»[108] e quindi misconosce la vera natura della felicità. Al concetto stoico egli contrappone un'idea edonistica e positiva[109] secondo cui la felicità non coincide con l'assenza di bisogni o desideri ma con il loro appagamento, e può dunque essere raggiunta non trascendendo il corpo bensì assecondandolo nelle sue inclinazioni[110]:

> *Que nous serons Anti-Stoïciens! Ces philosophes sont sévères, tristes, durs; nous serons doux, gais, complaisants. Tout âme, ils font abstraction de leur corps; tout corps, nous ferons abstraction de notre âme.* Ils se montrent inaccessibles au plaisir et à la douleur, nous nous ferons gloire de sentir l'une et l'autre. S'évertuant au sublime, ils s'élèvent au dessus de tous les événements, et ne se croient vraiment hommes, qu'autant qu'ils cessent de l'être. Nous, nous ne disposerons point de ce qui nous gouverne; nous ne commanderons point à nos sensations, avouant leur empire et notre esclavage, nous tâcherons de nous les rendre agréables, persuadés que c'est-là où gît le bonheur de la vie: *et enfin nous nous croirons d'autant plus heureux, que nous serons plus hommes, ou plus dignes de l'être, que nous sentirons la nature, l'humanité*, et toutes les vertus sociales, nous n'en admettrons point d'autres, ni d'autre vie que celle-ci[111].

Il lungo brano citato si costruisce sull'opposizione tra gli stoici, «severi, tristi e rigidi» che sono «tutta anima», e gli «antistoici», «dolci, gai e compiacenti» che invece sono «tutto corpo» ed anzi trovano il senso più

profondo dell'esistenza umana proprio nel corpo e nel soddisfacimento dei suoi bisogni e dei suoi diritti. Esattamente la stessa contrapposizione si delinea nelle parole dei dantonisti in *Dantons Tod* nel contrasto tra Romani (o Stoici) e Greci (o seguaci di Epicuro). Si pensi ad esempio alle parole di Hérault in IV/5, dove i dantonisti, nella propria ribellione al dolore, si identificano con i Greci e rifiutano l'atteggiamento stoico tipico del pathos repubblicano dell'Antica Roma (repl. 623)[112]. Ma si veda anche e soprattutto la replica 23 di Camille:

> Wir wollen nackte Götter, Bachantinnen, olympische Spiele und melodische Lippen: ach, die gliederlösende, böse Liebe!
> Wir wollen den Römern nicht verwehren sich in die Ecke zu sitzen und Rüben zu kochen aber sie sollen uns keine Gladiatorspiele mehr geben wollen.
> Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern müssen statt der Heiligen Marat und Chalier die Thürsteher der Republik werden.

Nell'*Anti-Sénèque* si ritrova non solo la critica dello stoicismo ma anche quella stessa esaltazione dell'epicureismo che emerge in vari punti del dramma büchneriano nelle parole dei dantonisti. La Mettrie, infatti, contrappone esplicitamente allo stoicismo il pensiero di Epicuro secondo cui l'uomo è guidato solo dal «bisogno di soddisfarsi»:

> Puisque tout est sacrifié dans la vie à ce contentement intérieur, auquel Epicure a donné le nom de volupté, concluons qu'il est la source de cette béatitude qui suit le souverain bien. […] Epicure dit, que c'est toujours l'envie de se satisfaire, qui fait commettre les actions bonnes et mauvaises; je dis que c'est le sentiment du bien-être, qui nous détermine[113].

La continua affermazione del 'diritto-dovere' dell'essere umano di cedere gioiosamente ai propri impulsi[114], che si ritrova nell'*Anti-Sénèque* e deriva dalla centralità attribuita da La Mettrie al corpo, rappresenta sicuramente l'aspetto che più avvicina l'opera lamettriana ai passi büchneriani analizzati. È significativo inoltre osservare che nell'*Anti-Sénèque*, analogamente a quanto si rileva nella replica 23 di Camille e in genere in tutta la caratterizzazione della fazione dantonista nel dramma büchneriano, il rifiuto dello stoicismo e il rimando alla filosofia di Epicuro si legano ad un'esplicita esaltazione del piacere sessuale:

> Nos organes sont susceptibles d'un sentiment, ou d'une modification qui nous plait, et nous fait aimer la vie. Si l'impression de ce sentiment est courte, c'est le plaisir, plus longue, c'est la volupté: permanente, on a le bonheur; c'est toujours le même sensation, qui ne diffère que par sa durée et sa vivacité; j'ajoute ce mot, parce qu'il n'y a point de souverain bien si exquis, que le grand plaisir de l'amour[115].

Ripetutamente, nell'opera di La Mettrie, si porta avanti una riabilitazione del piacere sessuale contro ogni concezione repressiva e bigotta: l'arte del piacere è un «ottimo avviamento alla felicità»[116], afferma il filosofo, in quanto permette di vivere «lampi di felicità che non possono mancare senza rendere imperfette e monche le gioie della vita»[117]. Estremamente significativi, a questo proposito, sono i consigli dati al «voluttuoso»:

> Et toit même, voluptueux, […] puisque sans plaisirs vifs tu ne peux parvenir à la vie heureuse, laisses là ton âme et Sénèque; chansons pour toi que toutes les vertus stoïques; ne songes qu'à ton corps. […] Prends donc le bon temps, quand et par tout où il vient; jouis du présent; oublies le passé qui n'est plus, et ne crains point l'avenir. Songes que le bled qui est semé hors du champ, est toujours du bled; qu'un grain perdu, n'est pas plus pour la nature, qu'une goutte d'eau pour la mer; que tout ce qui la délecte est plaisir, et que rien n'est contr'elle que la douleur. […] Enfin puisque tu n'as point d'autres ressources, tires en parti: Bois, manges, dors, ronfles, rêves; et si tu penses quelquefois, que ce soit entre deux vins; et toujours, ou au plaisir du moment présent, ou au désir ménagé pour l'heure suivante[118].

Il brano non è solo un invito a liberarsi di una morale bigotta e repressiva e «pensare prima di tutto al corpo», ma presenta anche, significativamente, un netto rifiuto del dolore: solo il dolore, si dice, è «contro natura», in quanto contrapposto al piacere, e quindi solo esso è 'male'. Ora, sia il rifiuto del dolore fisico che il ripetuto richiamo a Epicuro, l'attacco allo stoicismo e infine l'esaltazione del piacere sessuale sono tutti elementi chiave nel dramma büchneriano che trovano espressione soprattutto nelle repliche dei dantonisti, ma anche di altri personaggi quali Marion e Payne[119].

L'analisi testuale fin qui condotta ha permesso di rilevare evidenti e significative corrispondenze tra alcuni passi delle opere di La Mettrie, in particolare dell'*Anti-Sénèque*, e i brani di *Dantons Tod* in cui si delinea la caratterizzazione dei dantonisti e di personaggi quali Marion e Payne. In particolare, gli elementi del pensiero lamettriano che trovano corrispondenza nelle opere di Büchner riguardano la critica alla morale sulla base del richiamo alla natura, la riabilitazione degli aspetti più materiali della vita umana, l'esaltazione del piacere e il rifiuto di sistemi eticamente repressivi. Sono tutti aspetti che confluiscono, a livello figurativo, nella contrapposizione tra epicureismo e stoicismo che si ritrova sia in *Dantons Tod* che nell'*Anti-Sénèque*. Vengono dunque ripresi quegli elementi che portano ad una riabilitazione del corpo, dei suoi bisogni e delle sue inclinazioni, e ad una rivalutazione dell'uomo come *corpo* al di là di ogni sistema metafisico religioso. Ed infatti i dantonisti, come si vedrà più approfonditamente in 4.5, non si fanno portavoce solo di questo provocatorio attacco a qualsiasi concetto di virtù e di morale, ma tradiscono in più punti anche un profondo senso di umanità e tolleranza[120].

Alla luce di queste considerazioni non è possibile affermare che l'attacco alla morale e l'esaltazione del piacere, nonché lo smascheramento del principio egoistico alla base di tutte le azioni umane, in *Dantons Tod*, siano da interpretare in senso nichilistico, secondo quanto proposto ad esempio da Taniguchi. Si tratta in realtà di tentativi di affermare la dignità dell'uomo 'in quanto uomo' e non in quanto essere creato a immagine e somiglianza di Dio – tentativi che trovano espressione non solo in una radicale negazione della trascendenza ma anche in una sostanziale rivalutazione dell'uomo nella sua materialità, nel suo essere solo *Leib,* e che manifestano dunque un profondo senso di umanità piuttosto che un radicale nichilismo etico.

Bisogna inoltre considerare che una sorta di 'umanismo' è già presente in La Mettrie. Nonostante alcuni critici abbiano interpretato il suo pensiero nel senso di un nichlismo violento e brutale che troverebbe il corrispettivo letterario nell'opera di Sade[121], sono molti gli studiosi che hanno rifiutato una simile lettura. Come è stato evidenziato in particolare da Desné[122], il materialismo si lega già in La Mettrie allo «humanisme» e, seppur tra mille contraddizioni, conduce a un messaggio di tolleranza e amore che invita gli uomini ad «essere soltanto uomini» e trovare così la propria dignità[123]. Si tratta di un aspetto che attraversa tutta l'opera lamettriana[124] e culmina sia nel *Discours préliminaire* – con l'invito agli uomini a «conformarsi a se stessi» e «essere solo ciò che sono»[125] – sia nel *Sistema di Epicuro* in cui si arriva ad affermare che il materialismo è l'antidoto della misantropia[126] e che la religione è «necessaria soltanto a chi è incapace di sentire la voce dell'umanità»[127]. A prescindere dal fatto che Büchner potesse conoscere questo aspetto del pensiero lamettriano, l'analisi testuale qui condotta lascia pensare che, se egli riprende nelle parole dei dantonisti alcuni assunti del pensiero materialista di La Mettrie, non è per svelarne lo sviluppo in senso nichilista, ma semmai perché ravvede nella sua riabilitazione del corpo e dei suoi bisogni un tratto di profonda umanità. Come si è visto in 2.2, in *Dantons Tod* il limite del sensualismo materialistico non è di tipo etico ma è semmai di tipo politico.

Prima di passare ad Helvétius, è opportuno fare alcune precisazioni circa il rapporto tra l'opera lamettriana e il dramma di Büchner ma anche in genere l'intera impostazione di pensiero büchneriana. Le corrispondenze testuali qui evidenziate tra le opere di La Mettrie e alcuni passi di *Dantons Tod* sono sicuramente significative, ma riguardano solo singoli aspetti del pensiero lamettriano: come si accennava più sopra relativamente alle conseguenze del radicalismo dell'*Anti-Sénèque* nell'ambito politico e come si vedrà più approfonditamente in 4.3.1 e 4.4, sia la rappresentazione dei dantonisti che quella di altri personaggi di questa e delle altre opere di Büchner, mostrano anche aspetti che si trovano in netto contrasto con alcuni principi fondamentali del pensiero di La Mettrie e non permettono quindi di leggere nel sostrato filosofico delle opere büchneriane l'affermazione *tout court* di un materialismo antropologico di derivazione lamettriana. In particolare, il pensiero

filosofico di La Mettrie è caratterizzato da un determinismo biologico e da un conformismo politico che non si ritrovano nelle opere di Büchner, né tantomeno permettono di ipotizzare una sostanziale vicinanza tra il pensiero lamettriano e quello büchneriano.

Della questione politica si tratterà più approfonditamente in 4.3.1; per quanto riguarda la concezione dell'uomo, l'aspetto che maggioramente allontana i due autori è il determinismo organicistico che caratterizza la visione lamettriana e che, oltre a non trovare riscontro nelle opere di Büchner, si trova anche agli antipodi della concenzione dell'uomo e della società di quest'ultimo. Per La Mettrie gli esseri umani sono completamente determinati dalla natura ed ogni loro passione, facoltà intellettiva o sentimento deriva unicamente da fattori fisiologico organici[128]. Essi, inoltre, nascono ognuno con una propria «organizzazione» naturale, ovvero una peculiare disposizione degli organi, e dunque sono per natura «diseguali». Certo a questa «disuguaglianza naturale» si unisce quella dovuta all'educazione e alle condizioni sociali in cui vivono ma, poste anche le medesime condizioni di vita, ciascun individuo avrà una propria conformazione peculiare che, per quanto possa essere in parte modificata dall'educazione, rimane per Le Mettrie sostanzialmente immutabile e in fondo indipendente dal contesto sociale. L'unica cosa che è comune a tutti gli uomini è l'amor proprio che porta ciascuno a fuggire il dolore e seguire la felicità; ma la felicità, essendo primariamente organica, si configura per La Mettrie come un valore estremamente individuale e soggettivo, in quanto dipende dalle peculiari inclinazioni di ciascuno e queste a loro volta dall'«organizzazione fisica».

Occorre soffermare l'attenzione in particolare su due aspetti di tale visione: primo, La Mettrie attribuisce alla natura non solo il generico principio dell'incontrastabile inclinazione al piacere ma anche le diverse passioni umane che ne derivano, ovvero le diverse manifestazioni superficiali dell'amor di sé[129]; in questo modo egli considera anche i caratteri e le inclinazioni di ciascun individuo come sostanzialmente immutabili, non modificabili, proprio perché derivanti *direttamente* dalla natura. Secondo, le idee lamettriane sfociano in una visione sostanzialmente pessimistica dell'uomo, secondo cui gli individui, in genere, nascono malvagi. Per la maggior parte di essi, la ricerca della propria felicità conduce *per natura* ad azioni antisociali, che nuocciono alla felicità altrui o minano l'ordine della società:

> En général les hommes sont nés méchants, sans l'éducation, il y en aurait peu de bons; et encore avec ce secours, y en a-t-il beaucoup plus des uns que des autres. Tel est le vice de la conformation humaine[130].

Anche se La Mettrie ammette che l'educazione possa migliorare le tendenze naturali orientando gli uomini all'utilità sociale e promuovendo la virtù, la sua opera mostra una sostanziale sfiducia nella possibilità che la natura umana possa essere corretta e modificata. Come si è visto più sopra,

tale aspetto sembrerebbe riecheggiare nelle parole di Marion in *Dantons Tod* (repl. 117: «Meine Natur war einmal so, wer kann darüber hinaus?»), tuttavia esso trova nell'opera di La Mettrie uno sviluppo sostanzialmente diverso, in quanto si collega all'idea che la natura umana sia in genere «cattiva» – aspetto che non si ritrova né in *Dantons Tod* né tanto meno nelle altre opere o nelle lettere di Büchner.

Partendo dall'idea dell'immutabilità delle inclinazioni umane e delle loro tendenze sostanzialmente antisociali, La Mettrie arriva inoltre ad affermare la necessità di un forte potere repressivo che controlli e contenga le spinte antisociali degli individui. Dal momento che il crimine non ha mai origine sociale ma sempre e solo *naturale*, ovvero nasce dalla costituzione della maggior parte degli uomini che è caratterizzata da una malvagità innata, gli unici modi per arginarlo sono la punizione o la coercizione. Considerando che la gran parte degli uomini nasce con una «mauvaise organisation»[131] e che l'educazione, pur essendo utile, risulta troppo spesso impotente rispetto all'inclinazione naturale, La Mettrie arriva cioè ad affermare la necessità che il potere politico attui tutti i mezzi possibili per tenere sotto controllo la maggior parte degli individui. Utili strumenti atti a questo scopo, secondo il filosofo, sono proprio la religione e la morale da lui ripudiate in ambito filosofico. In altre parole, La Mettrie, pur affermando che la religione è mera superstizione e che la morale è puramente arbitraria, non ne mette mai in discussione l'utilità per l'ambito politico sociale e le considera anzi strumenti efficaci di cui il potere politico si deve servire per garantire la sicurezza della società[132]:

> Il n'y a rien d'absolument juste, rien d'absolument injuste. Nulle équité réelle, nuls vices, nulle grandeur, nuls crimes absolus. Politiques, Religionnaires, accordez cette vérité aux Philosophes, et ne vous laissez pas forcer dans des retranchements où vous serez honteusement défaits. [...] On vous accorde encore si vous voulez, *que tous ces Bourreaux imaginaires de l'autre vie*, sont cause que les nôtres ont moins d'occupation: que la plupart des gens du peuple *n'évitent une de ces manières de s'élever dans le monde*, dont parle le docteur Swift, que parce qu'ils craignent les tournements de l'Enfer. [...] *Nous connaissons comme vous cette Hydre à cent et cent mille têtes folles*, ridicules, et imbéciles; nous savons combien il est difficile de mener un Animal qui ne se laisse point conduire; *nous applaudissons à vos Lois, à vos mœurs, et à votre Religion même,* presqu'autant qu'à vos potences et à vos échafauds[133].

Il brano citato mostra chiaramente come la negazione di ogni assunto metafisico e la visione materialistica del mondo non conducano La Mettrie né ad un completo rifiuto della morale né al tentativo di fondare un nuovo sistema etico – come invece accade nel caso di Helvétius e di d'Holbach – bensì ad un atteggiamento duplice nei confronti della mo-

rale religiosa: in ambito filosofico essa viene completamente rifiutata e giudicata arbitraria e superstiziosa in nome di un radicale relativismo etico, in ambito politico essa viene invece rivalutata come utile strumento di controllo delle inclinazioni naturali degli individui. Come si vedrà più approfonditamente in 4.3.1, alla base di una simile concezione sta una visione decisamente negativa del popolo, come di un insieme di individui privi di capacità intellettive e del tutto dominati da tendenze criminali: secondo tale visione, lo Stato deve essere necessariamente repressivo e impedire con ogni mezzo che essi seguano liberamente le proprie inclinazioni.

Siamo qui agli antipodi della Repubblica ideale auspicata dai dantonisti nella prima scena di *Dantons Tod* dove si delinea l'immagine di uno Stato privo di forme di repressione e coercizione che permetta al maggior numero di individui, anzi a ciascun di essi, di seguire le proprie inclinazioni naturali – immagine che presuppone anche una visione del popolo sostanzialmente positiva e decisamente lontana da quella lamettriana. Come si vedrà in 4.3.1, inoltre, altri aspetti del pensiero politico di La Mettrie, in particolare l'affermazione della necessità del dispotismo illuminato e il sostanziale disinteresse per il rinnovamento della società e dello Stato, portano a limitare l'influsso del pensiero di La Mettrie all'ambito etico filosofico e ad escludere totalmente un eventuale rimando alle sue idee politiche nei drammi büchneriani. Non è dunque possibile affermare che il pensiero di La Mettrie venga ripreso *in toto* nella caratterizzazione dei dantonisti, soprattutto se si considera che, in vari altri punti del dramma, altri aspetti del materialismo illuministico riconducibili in parte anche a La Mettrie, in particolare per quanto riguarda la giustificazione della morte e gli aspetti più meccanicistici della concezione dell'uomo, vengono profondamente messi in discussione (cfr. 4.4 e 4.5).

Sicuramente dunque, nelle repliche dei dantonisti, si ritrovano vari elementi che rimandano alle opere lamettriane, ma si tratta solo di quegli aspetti che servono alla rappresentazione dell'ateismo e del sensualismo dei personaggi e che sono funzionali alla riabilitazione dell'individuo come corpo, *Leib*, e ad una radicale critica rivolta contro ogni processo di trasfigurazione idealistica della natura umana e di repressione dei corpi. In genere, tuttavia, l'analisi testuale ha permesso di rilevare che si tratta di elementi isolati che non coinvolgono l'intera impostazione filosofica di La Mettrie.

È significativo comunque osservare, infine, che tutti gli aspetti trattati in questa parte, mancano quasi completamente nella trattazione di La Mettrie offerta dall'opera di Tennemann: tale elemento, come si è accennato in 4.1, induce a pensare che il richiamo al materialismo lamettriano nell'opera di Büchner sia indipendente dalla lettura di *Geschichte der Philosophie* e possa quindi derivare o da un contatto diretto con le opere del filosofo francese oppure da altri testi per così dire 'intermediari', siano essi di natura politico-pubblicistica o di natura letteraria[134].

4.2.2 Helvétius (1715-1771): l'amor di sé, la morale e la «félicité du plus grand nombre»

La filosofia di Helvétius si discosta notevolmente da quella lamettriana. La Mettrie è tutto incentrato sull'individuo e teso a proporre la sua visione materialistica dell'uomo ma non è interessato, anzi è decisamente contrario, ad un'eventuale applicazione delle proprie idee all'ambito sociale e politico (cfr. anche 4.3.1). Per quanto riguarda la sfera etica, il contributo lamettriano si limita alla confutazione della morale comune e dei suoi assunti, senza proporre nuovi principi su cui possa fondarsi il vivere civile. Solo in un punto del *Discours préliminaire* si fa riferimento ad una «morale della Natura», ma essa in realtà si riduce all'unico principio di seguire le proprie inclinazioni naturali. E del resto La Mettrie stesso riconosce l'impossibilità di fondare la società su tale base e la necessità di continuare a sfruttare la «vecchia morale» come strumento politico atto a controllare la maggior parte degli individui e reprimere le loro inclinazioni antisociali[135].

Per quanto riguarda Helvétius e d'Holbach invece, a quella che si potrebbe chiamare la *pars destruens*, in cui si attacca e si rifiuta radicalmente il sistema di valori morali derivato dalla religione cristiana, fa seguito una vera e propria *pars construens* con la quale si cerca di proporre una morale nuova su cui fondare la vita in società. Il centro di interesse dei due filosofi è sempre l'ambito politico-sociale. Essi non attuano una distruzione radicale di qualsiasi principio etico, ma tentano di svincolare la sfera etica da quella religiosa e fondare una nuova morale che sia basata su una profonda conoscenza dell'uomo e della sua natura e permetta sia ai singoli individui che alla società nel suo complesso il raggiungimento della felicità. La critica alla c.d. «morale comune» di derivazione religiosa si inserisce dunque all'interno dell'anticlericalismo e dell'attacco materialistico e ateistico alla teologia e alla religione, ma non porta ad un totale rifiuto della dimensione etica. Come si vedrà qui di seguito, le maggiori corrispondenze con le opere di Büchner si rilevano nella *pars destruens*, mentre i drammi büchneriani non mostrano alcuna eco della *pars construens*, se si eccettua quella generica regola di «non nuocere al piacere altrui» che sta alla base dell'ideale di stato dantonista.

Per quanto riguarda l'opera di Helvétius, si farà riferimento principalmente a *De l'Homme* (1773) poiché è in questo testo che il pensiero filosofico helveziano trova più compiuta espressione, considerando anche che tutti i concetti già esposti in *De l'Esprit* (1758) vengono qui ripresi e sviluppati senza la preoccupazione della censura (l'opera era destinata alla pubblicazione postuma)[136].

Anche per Helvétius, come già per La Mettrie, la critica alla morale prende le mosse da una visione materialistica del mondo che si manifesta nella negazione dell'esistenza di Dio e nel rifiuto di una concezione dualistica dell'uomo fondata sull'opposizione tra anima e corpo. Sviluppando in modo autonomo il pensiero di Locke e Condillac[137], Helvétius riconduce

tutte le facoltà umane alla «sensibilità fisica»[138], cioè alla realtà organica, negando l'esistenza di un'anima immateriale e spirituale[139]. Dall'assunto dell'unità materiale dell'uomo deriva anche l'idea di una sua totale sottomissione alle leggi della natura ed in particolare a quell'unica legge dell'interesse[140] o dell'*amour de soi* secondo cui tutti gli esseri viventi tendono a fuggire il dolore e cercare la felicità[141]:

> L'homme est sensible au plaisir et à la douleur physique: en conséquence, il fuit l'un et cherche l'autre, et c'est à cette fuite et à cette recherche constante qu'on donne le nom *d'amour de soi*.
> Ce sentiment est l'effet immédiat de la sensibilité physique, et par conséquent *commun à tous et inséparable* à l'homme. J'en donne pour preuve sa permanence, *l'impossibilité de le changer, ou même de l'altérer*. De tous les sentiments, c'est *le seul de cette espèce*: nous lui devons tous nos désirs, toutes nos passions: elles ne peuvent être en nous que l'application du sentiment de l'amour de soi à tel ou tel objet.
> C'est donc à ce sentiment diversement modifié selon l'éducation qu'on reçoit, selon le Gouvernement sous lequel on vit, et les positions différentes où l'on se trouve, qu'on doit attribuer l'étonnante diversité des passions et des caractères. *L'amour de nous-mêmes nous fait en entier ce que nous sommes*[142].

L'*amour de soi*, che porta ogni essere vivente a fuggire il dolore fisico e cercare il piacere, è insito nell'uomo poiché è un prodotto della sensibilità fisica e dunque della natura stessa: esso è perciò inseparabile dall'uomo e non può essere né eliminato né modificato né tantomeno sottoposto a giudizio secondo le consuete categorie etiche[143]. Si tratta degli stessi principi affermati da Payne e Danton in *Dantons Tod*, anche se bisogna sottolineare che non si rilevano evidenti corrispondenze lessicali o figurative tra queste repliche e i passi di *De l'Homme* (e di *De l'Esprit*) dedicati alla questione dell'amore di sé.

Un altro elemento significativo del brano citato riguarda il rapporto tra l'*amour de soi* e le passioni: per Helvétius queste ultime, ovvero le differenze di carattere, di gusti e di inclinazioni tra gli individui non sono che diverse manifestazioni superficiali di quell'unico sentimento comune che spinge tutti gli esseri a amare la propria esistenza e cercare il proprio piacere – un concetto apparentemente molto vicino a quello espresso da Marion alla fine della sua lunga replica in I/5 e alle idee lamettriane esposte nell'*Anti-Sénèque*. C'è tuttavia una differenza fondamentale rispetto al pensiero di La Mettrie e anche rispetto a quanto affermato in più punti in *Dantons Tod* relativamente all'impossibilità di opporsi alla natura: La Mettrie, infatti, come si è visto in 4.2.1 e si vedrà più approfonditamente in 4.3.1, riconduce la diversità dei caratteri e delle passioni umane direttamente alla natura e quindi considera immutabili le inclinazioni di ciascuno, dal momento che niente può contrapporsi ad essa. Per Helvétius, invece, le varie passioni, a differenza dell'amor di sé,

non derivano *direttamente* dalla natura, ma sono il frutto dell'educazione ricevuta, del tipo di società in cui si è vissuti, delle esperienze di vita etc[144]. L'unica cosa veramente immutabile e incontrastabile è *l'amour de soi*, ma le sue manifestazioni superficiali, avendo origine sociale, possono essere corrette e modificate. Questo aspetto, come si vedrà più approfonditamente in 4.3.2, è fondamentale nel pensiero helveziano e, pur non trovando riscontro nei passi di *Dantons Tod* presi in esame, deriva da una concezione dell'uomo che è sostanzialmente più vicina a quella büchneriana di quanto non si possa affermare per la visione organicistica lamettriana. Su questo aspetto si tornerà in 4.3; ciò che qui preme sottolineare è che anche in Helvétius, come in La Mettrie, si porta avanti una relativizzazione delle consuete categorie etiche proprio facendo ricorso al concetto di *amour de soi* e svelando che dietro tutte le azioni umane, da quelle più pie a quelle più empie, sta sempre e solo il desiderio di felicità[145]:

> L'amour de nous-mêmes nous fait en entier ce que nous sommes. Par quelle raison est-on si avide d'honneurs et de dignités? C'est qu'on s'aime, c'est qu'on désire son bonheur, et par conséquent le pouvoir de se le procurer. L'amour de la puissance et des moyens de l'acquérir est donc nécessairement lié dans l'homme à l'amour de lui-même. Chacun veut commander, parce que chacun voudrait accroître sa félicité, et pour cet effet que tous ses Concitoyens s'en occupassent. [...]
> L'amour de pouvoir fondé sur celui du bonheur, est donc l'objet commun de tous nos désirs. Aussi les richesses, les honneurs, la gloire, l'envie, la considération, la justice, la vertu, l'intolérance, enfin tous les passions factices ne sont-elles en nous que l'amour du pouvoir déguisé sous ces noms différents[146].

Mentre La Mettrie pone l'accento sulla latente ricerca del piacere insita in tutte le azioni umane, Helvétius, come emerge dal brano appena citato, dà molta più enfasi alla ricerca del potere e dedica un'ampia parte a svelare come anche dietro valori quali la giustizia o la fama si celi sempre il desiderio di potere[147]. Così anche l'attacco al normale concetto di virtù viene condotto sulla base dell'«amour du pouvoir»:

> Sous le nom de vertu, c'est toujours le pouvoir et la considération que l'on recherche. Pourquoi exiger au Théâtre que la vertu y triomphe toujours du vice? Qui fut l'inventeur de cette règle? Le sentiment intérieur et confus qu'on n'aime dans la vertu que la considération qu'elle procure. Les hommes ne sont vraiment jaloux que de commander, et c'est cet amour de la puissance qui fournit au Législateur le moyen de les rendre et plus fortunés et plus vertueux. [...] Le Ciel en inspirant à tous l'amour du pouvoir leur a fait le don le plus précieux. Qu'importe que tous les hommes naissent vertueux, si tous naissent susceptibles d'une passion qui peut les rendre tels[148].

È vero che il potere viene cercato solo come mezzo per raggiungere la felicità, poiché gli uomini lo cercano in funzione del piacere che ne può derivare[149]; ciò non toglie che, nell'argomentazione di Helvétius, c'è un leggero spostamento semantico che non trova riscontro nelle opere büchneriane, in cui invece lo smascheramento del vero movente degli individui e la critica alla morale che ne deriva, legandosi all'enfasi sul piacere fisico e esplicitamente sessuale, risultano molto più vicini allo sviluppo argomentativo osservato nelle opere di La Mettrie. Inoltre, sia nel *De l'Esprit* che nel *De l'Homme*, il procedimento di riduzione delle azioni umane al principio dell'interesse assume un andamento sostanzialmente didattico e illustrativo che manca dei toni provocatori e dissacranti presenti invece nelle opere di La Mettrie e nelle affermazioni dei personaggi büchneriani.

È necessario tuttavia precisare che la questione del piacere, in particolare del piacere sessuale, non è del tutto ignorata da Helvétius, anzi viene affrontata in vari punti del *De l'Homme* e, pur non rivestendo quella centralità che assume nell'*Anti-Sénèque* o nella caratterizzazione di certi personaggi di *Dantons Tod*, assume tratti emancipatori non lontani da quelli riscontrati nell'opera di La Mettrie e nel dramma büchneriano. Helvétius critica infatti apertamente la tradizionale morale di matrice religiosa proprio per i suoi aspetti sessuofobi e ostili al piacere. L'amore, si afferma nella seconda sezione del *De l'Homme*, è un «bisogno fisico» e non c'è assolutamente niente di male a soddisfarlo:

> L'amour est un besoin physique, une sécrétion nécessaire. Doit-on par le vœu d'une continence perpétuelle, s'opposer au vœu de la Nature? Le Dieu qui créa en nous des organes, ne fit rien d'inutile; il voulut qu'on en fit usage[150].

Tali idee vengono riprese, ad esempio, nell'ottava sezione della stessa opera in una nota in cui si attacca l'idea del matrimonio indissolubile, si afferma l'assurdità della demonizzazione del piacere sessuale tipica della morale religiosa e si proclama la necessità di riabilitare tale aspetto della vita umana, in quanto esso non nuoce affatto alla società: «La recherche des plaisirs est permise: pourquoi s'en priveroit-on, lorsque ces plaisirs ne nuisent point à la société?»[151]. Nessun 'piacere fisico' costituisce di per sé un male, a meno che il suo soddisfacimento non comporti un danno per la vita sociale. Queste idee relative al piacere testimoniano un intento di riabilitare il corpo, con i suoi diritti e i suoi desideri, del tutto analogo a quello dei dantonisti nel dramma büchneriano. Esso si ritrova anche nei punti in cui Helvétius propone una «nuova morale» non repressiva da contrapporre a quella religiosa: egli, infatti, afferma la necessità che le norme che regolano il vivere sociale non neghino o ignorino il corpo ma si basino su una visione dell'uomo che includa la dimensione fisica[152] e siano prive di meccanismi repressivi basati sull'idea che la virtù coincida con l'abnegazione di sé[153] e con la rinuncia a determinati piaceri. La

felicità degli individui, che per Helvétius dovrebbe rappresentare lo scopo di ogni società, ha sempre una base corporea e si radica dunque sempre anche nel piacere.

Come si è visto in 2.2, tali idee relative alla riabilitazione dei bisogni materiali del piacere fisico si riscontrano anche nell'ideale di Stato tracciato da Camille e Hérault, unitamente all'idea che lo scopo dello Stato dovrebbe essere quello di garantire la felicità di tutti i suoi membri e che, nella nuova Repubblica, tutti dovrebbero essere liberi di cercare il proprio piacere senza nuocere a quello altrui. Tuttavia, sia per quanto riguarda il rapporto tra felicità e piacere che per quel che concerne il ruolo dello Stato, se si eccettuano questi punti di contatto, si rileva una sostanziale distanza tra l'ideale dantonista e i concetti espressi nel *De l'Homme*. Per chiarire questa distanza occorre prendere in esame un aspetto fondamentale del pensiero helveziano, ovvero quello che riguarda la questione della «nuova morale».

Come si è detto relativamente al concetto di *amour de soi*, l'enfasi sulla contrapposizione tra morale e natura e sull'impossibilità di contrapporsi alla natura, è quasi assente nelle opere di Helvétius in cui anzi si afferma più volte la possibilità di limitare l'incidenza della natura sulla vita umana. Sia *De l'Homme* che *De l'Esprit* sono permeati da una profonda fiducia nella possibilità di correggere e dirigere la naturale inclinazione al piacere degli individui: certo Helvétius sa bene che nessuno può sottrarsi al principio dell'amor di sé, tuttavia è anche convinto che le manifestazioni superficiali di questa ineliminabile legge naturale non dipendano dalla natura di ciascun individuo ma da fattori esterni e possano dunque essere modificate, corrette, indirizzate verso il bene pubblico. «L'educazione può tutto»[154]: questa è la convinzione di Helvétius che sfocia in una profonda fiducia nelle potenzialità evolutive della società e nella capacità degli individui di limitare il più possibile l'incidenza della natura e del caso[155] nella propria vita individuale e sociale. Come si vedrà più approfonditamente in 4.3.2, questa visione porta Helvétius ad auspicare una radicale riforma dell'educazione e della legislazione che si basi su una «nuova morale». Quest'ultima dovrà essere fondata sulla conoscenza della vera natura umana e dei suoi bisogni materiali[156] e avrà come unico scopo quello della felicità dei singoli individui e dell'intera società:

> Tel est l'Ouvrage de la Philosophie. Qu'on ne l'accuse plus de rien édifier. C'est elle qui maintenant substitue *une morale claire, saine et puisée dans les besoins mêmes de l'homme*, à cette morale obscure, monacale et fanatique, fléau de l'Univers présent et passé. C'est en effet aux Philosophes qu'on doit cet unique et premier axiome de la Morale: Que le bonheur public soit la suprême Lois[157].

Anche Helvétius dunque, come già La Mettrie, muove una critica spietata alla morale di derivazione religiosa che egli considera del tutto arbitraria e definisce «monacale e fanatica» nonché «flagello dell'universo

presente e passato». Dove però nelle opere lamettriane questa idea sfocia in una radicale confutazione di qualsiasi principio etico sulla base del richiamo all'onnipotenza della natura[158], nelle opere di Helvétius essa conduce ad un pensiero fondamentalmente progressista basato sulla fiducia nella possibilità di fondare una «morale chiara, sana e basata sui bisogni dell'uomo» e di modificare e correggere la natura umana. Se infatti la morale non deriva da idee innate né è opera di Dio ma è uno strumento creato dagli uomini, allora può esser cambiata e rinnovata e può quindi costituire a sua volta il presupposto per un radicale rinnovamento della vita politica e sociale (cfr. 4.3.2). Secondo la nuova definizione di morale elaborata da Helvétius, questa non è altro che la «scienza dei modi inventati dagli uomini per vivere tra loro nel modo più felice possibile», un insieme di convenzioni che deve fondarsi sulla vera natura umana e avere come scopo la «felicità del più gran numero di individui»[159]:

> Admet-on un sens moral? Pourquoi pas un sens algébrique ou chimique? Pourquoi créer dans l'homme un sixieme sens? Seroit-ce pour lui donner des idées plus nettes de la Morale? Mais qu'est-ce que la morale? *La Science des moyens inventés par les hommes pour vivre entr'eux de la manière la plus heureuse possible.* […] On veut que la morale soit l'œuvre de Dieu: mais elle fait en tout pays partie de la Législation des Peuples. Or la législation est des hommes. […] Identifier Dieu et la morale c'est être idolâtre, c'est diviniser l'ouvrage des hommes. Ils ont fait de conventions. *La morale n'est que le recueil de ces conventions. Le véritable objet de cette Science est la félicité du plus grand nombre.* […]
> D'après cette idée sommaire de la Science de la morale, il est évident qu'elle est comme les autres, le produit de l'expérience, de la méditation et non celui d'un sens moral; qu'elle peut comme les autres Sciences de jour en jour se perfectionner[160].

Il rifiuto del consueto sistema di valori morali, disumano poiché basato su una concezione dualistica dell'uomo che ne ignora la vera natura, è dunque per Helvétius sempre e solo funzionale all'affermazione di una morale «scientifica», fondata sull'amor di sé. Essa coincide sostanzialmente con l'insieme delle norme che devono regolare la vita in società e hanno come scopo la felicità generale[161], dove per felicità generale, come si è visto in 2.2, si intende sempre la somma delle felicità individuali[162]. È evidente che se questo è lo scopo della morale, essa viene a coincidere con il principio dell'utilità sociale e le categorie del giusto o dell'ingiusto non diventano altro che quelle di vantaggio o svantaggio per la società.

In questo senso Helvétius attua anche un recupero del concetto di 'virtù' su basi utilitaristiche e relativistiche. Alla questione della virtù viene dedicata un'ampia parte della seconda sezione del *De l'Homme*[163]: qui Helvétius conduce una impietosa confutazione del concetto religioso di «vertu», svelandonone l'arbitrarieà e rifiutando in particolare l'idea che

essa sia una sorta di «idea innata» direttamente infusa da Dio nell'anima umana e dunque con validità assoluta. Questa confutazione, a differenza di quanto avviene nelle opere di La Mettrie e di quanto rilevato anche nei passi di *Woyzeck* e *Dantons Tod*, non si articola in una contrapposizione tra *vertu* e *Nature*, ma prende le mosse dall'analisi delle innumerevoli diverse interpretazioni del termine *virtù* presso vari popoli e periodi storici. È la constatazione della enorme eterogeneità delle concezioni di virtù a costituire per Helvétius la prova dell'arbitrarietà di questo concetto[164] e dunque della sua origine meramente sociale. Helvétius giunge così ad elaborare una nuova definizione relativistica di virtù che attiene solo ed unicamente alla sfera sociale ed arriva a coincidere con il concetto di utilità: «l'on ne doit le nom de vertueuses qu'aux actions utiles au public et conformes à l'intérêt général»[165].

Sulla base di questa visione si delinea dunque un nuovo sistema etico basato sull'utilità sociale e sull'ottimistica convinzione che tutti gli esseri umani, se opportunamente educati e guidati da leggi giuste, possano essere «virtuosi», ovvero possano vivere conformemente al bene pubblico nella consapevolezza che la propria felicità individuale coincide con quella dell'intera società:

> Du moment où l'on regarde cette sensibilité physique comme le premier principe de la Morale; ses maximes cessent d'être contradictoires; [...] ses principes enfin dégagés des ténèbres d'une philosophie spéculative sont clairs et d'autant plus généralement adoptés, qu'ils découvrent plus sensiblement aux citoyens *l'intérêt qu'ils ont d'être vertueux*[166].

Come si vedrà in 4.3.2, per Helvétius questa azione pedagogica che dovrebbe insegnare a tutti i cittadini ad essere «virtuosi» dovrebbe essere portata avanti 'dall' alto', tramite una riforma della legislazione attuata dai Governi. Si arriva così ad una visione sostanzialmente paternalistica e pedagogica dello Stato cui viene riconosciuto il compito di «educare» i cittardini nel loro interesse e quindi di intervenire in modo diretto e incisivo nella società. Tale concezione, così come il recupero helveziano del concetto di virtù, non trovano riscontro nella Repubblica ideale auspicata dai dantonisti nel dramma büchneriano, dove lo Stato sembra invece quasi 'sparire' limitando al massimo le proprie ingerenze nella vita sociale, e dove la virtù viene completamente sostituita dal «benessere».

Un'ulteriore discrepanza si rileva anche nella questione della felicità. Nella società ideale delineata da Helvétius – in cui la legislazione è volta a garantire la felicità del più grande numero di cittadini e questi sono consapevoli che il proprio interesse coincide con quello della società in cui vivono – solo i «folli» sarebbero «viziosi», ovvero agirebbero contro la società, poiché questo significherebbe agire contro se stessi («Dans une excellente Législation les seuls vicieux seroient les fous»[167]). Inoltre, in una società fondata su leggi giuste, non potrebbero esservi cittadini infelici, fatta eccezione ovviamente per le disgrazie individuali[168], dal momento che tutti

concorrerebbero alla felicità sociale e quindi alla propria. In questo modo si arriva ad una sostanziale equiparazione tra virtù, intesa ovviamente in senso helveziano di utilità sociale, e felicità. È vero che quest'ultima, radicandosi nella «sensibilità fisica», ha come presupposto fondamentale il soddisfacimento di bisogni primari e include anche la dimensione del piacere sensuale, tuttavia essa non si esaurisce nel *plaisir*. Come è stato acutamente sottolineato da Sozzi, la felicità dipende anzi per Helvétius da uno «stato complessivo della persona»[169] ed in particolare dal modo in cui viene impiegato il tempo che intercorre tra il soddisfacimento di un bisogno fisico e l'altro. Tale idea porta il filosofo ad esaltare il lavoro come l'unica attività che possa garantire la felicità, posto che le condizioni di lavoro siano umane, cioè regolate da orari limitati e non comportino un eccessivo dispendio di fatica fisica[170]. Il lavoro riformato e reso umano assume una valenza fondamentale nell'ideale di società di Helvétius e diventa presupposto indispensabile per la felicità in quanto non solo consente di vincere la noia[171] e di riempire in modo soddisfacente l'intervallo di tempo che intercorre tra un momento di piacere e l'altro[172], ma permette a ciascuno di rendersi utile alla società e quindi indirettamente raggiungere anche la propria felicità. Si tratta di un'esaltazione etica del lavoro completamente assente nell'opera büchneriana, dove invece prevale la denuncia delle condizioni di lavoro aberranti per la maggior parte della popolazione[173]. In genere, dunque, la concezione helveziana della felicità, pur includendo la sfera fisico-organica, assume poi connotazioni prettamente etiche che non si riscontrano nelle opere büchneriane e in particolare in *Dantons Tod* dove la connotazione di termini quali *felicità* e *piacere* rimane sempre strettamente *corporea* e non esula mai dalla questione del soddisfacimento dei bisogni primari e dei desideri dei corpi.

Gli sviluppi del pensiero helveziano relativi alla «nuova morale», al ruolo dello Stato e al rapporto tra virtù e felicità, non trovano dunque corrispondenze nei passi büchneriani qui presi in esame. È vero che, come si è visto in 2.2, l'ideale di Stato dei dantonisti sembra rimandare ad alcuni concetti espressi nel *De l'Homme* circa il rapporto tra Stato e sfera privata, la centralità della felicità nell'azione politica e la necessità che il Governo contribuisca alla felicità di tutti i suoi membri; tuttavia, alla luce dell'analisi fin qui condotta, è possibile affermare che queste corrispondenze riguardano solo aspetti isolati ma non si estendono in alcun modo all'intera impostazione filosofica e politica del pensiero di Helvétius. D'altra parte il riferimento dei dantonisti alla necessità che la ricerca del piacere sia permessa solo finché non nuoce ad altri membri della società, è troppo generico perché si possa parlare dell'elaborazione di nuovi principi etici fondati sul concetto di utilità sociale e quindi analoghi a quelli affermati da Helvétius.

Per quanto riguarda l'attacco alla morale comune, la rivalutazione del piacere fisico, il diritto di ciascuno a cercare il piacere a modo proprio e quindi la giustificazione delle azioni umane sulla base della legge naturale dell'amor di sé – insomma tutti quegli elementi fondamentali per la

caratterizzazione dell'ideologia dantonista in *Dantons Tod* – si tratta effettivamente di aspetti presenti nell'opera helveziana che potrebbero far pensare ad un rimando al *De l'homme* nei passi büchneriani. Tuttavia, l'analisi testuale ha mostrato che si tratta di corrispondenze troppo generiche e non supportate da precisi rimandi testuali di tipo lessicale o figurativo. Inoltre, questi aspetti sono sì presenti nelle opere helveziane, ma non assumono la centralità e la provocatorietà (nonché la ridondanza) riscontrate ad esempio nelle opere di La Mettrie e nei passi büchneriani. Tali aspetti, inoltre, per Helvétius, sono sempre funzionali a quello che costituisce il suo principale ambito di interesse, ovvero la definizione della nuova morale e la questione della riforma dell'educazione e della legislazione. È dunque difficile ipotizzare un legame tra la caratterizzazione dei dantonisti e il pensiero helveziano sulla base di un diretto rimando al *De l'Homme* per i passi di *Dantons Tod* citati in apertura di 4.2. In ogni caso, pur ammettendo l'ipotesi di un voluto richiamo a Helvétius, è opportuno sottolineare che essa riguarderebbe solo aspetti isolati (in particolare quelli legati all'attacco alla morale di matrice cristiana sulla base della riabilitazione del corpo e del piacere e quelli relativi al rapporto tra Stato, felicità individuale e felicità sociale messi in luce in 2.2), ma non potrebbe in alcun modo estendersi al pensiero helveziano nel suo complesso.

4.2.3 D'Holbach (1723-1789): la ricerca della felicità e la «morale della natura»

Il rapporto tra *morale* e *natura* costituisce uno dei nodi centrali del pensiero di d'Holbach e viene affrontato nel modo più esaustivo e approfondito in *Système de la nature*. Questo testo, che rappresenta un trattato allo stesso tempo scientifico ed etico[174], fu pubblicato anonimo nel 1770 ed ebbe una grandissima risonanza, suscitando reazioni veementi di contestazione e rifiuto anche da parte dei *philosophes*[175]. Già dai contemporanei il *Système de la nature* fu considerato il testo fondamentale del materialismo illuministico ed è così che viene definito anche da Tennemann in *Geschichte der Philosophie* (cfr. 4.1). L'analisi che segue si concentrerà principalmente su tale opera, mentre gli altri testi holbachiani verranno presi in esame successivamente, soprattutto in 4.3.3 con riguardo alla problematica politica.

Il pensiero holbachiano, almeno per quanto riguarda la sfera etica e quella politica, è per certi versi molto più vicino a quello di Helvétius che non a quello di La Mettrie. Il fine di tutta la produzione di d'Holbach, come ha giustamente evidenziato Naville, è infatti quello di «far servire le leggi della meccanica organica al bene comune, al progresso della società e alla felicità»[176]. Il principale ambito di interesse del barone è sempre quello sociale e politico – ambito che, come si vedrà qui di seguito, arriva per d'Holbach a coincidere con quello etico. All'individualismo di La Mettrie – che elabora la propria concezione materialistica senza auspicare che essa trovi ampia divulgazione e provochi un profondo cambiamento

dell'intera società[177] – d'Holbach contrappone l'idea di un radicale rinnovamento etico e politico del vivere sociale da attuarsi tramite la fondazione di una morale che non si basi sulla religione ma solo ed unicamente sulla natura[178]. Estremamente significativa a tale proposito è l'apertura del *Système de la nature* :

> L'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnaît la Nature. [...] Il est temps de puiser dans la nature des remèdes contre le maux que l'Enthousiasme nous a fait: la raison, guidée par l'expérience doit enfin attaquer dans leur source des préjugés dont le genre-humain fut si longtemps la victime. [...] Tâchons donc d'écarter les nuages qui empêchent l'homme de marcher d'un pas sûr dans le sentier de la vie; inspirons-lui le courage et du respect pour sa raison; qu'il apprenne à connaître son essence et ses droits légitimes; qu'il consulte l'expérience et non une imagination égarée par l'autorité; [...] qu'il fonde sa morale sur la nature, sur ses besoins, sur ses avantages réels que la société lui procure; qu'il ose aimer lui-même; qu'il travaille à son propre bonheur en faisant celui des autres; en un mot qu'il soit raisonnable et vertueux pour être heureux ici bas, et qu'il ne s'occupe plus des rêveries ou dangereuses ou inutiles. S'il lui faut des chimères, qu'il permette au moins à d'autres de se peindre les leurs différemment des siennes[...][179].

Nel passo citato – che mostra tra l'altro un profondo senso di umanità e tolleranza con l'esortazione ad amare se stessi e a permettere che ciascuno si «rappresenti le proprie chimere a modo proprio» – si afferma chiaramente la necessità di una morale nuova, fondata sulla natura, che permetta agli uomini di «essere felici quaggiù». Come già si è rilevato per Helvétius, l'appello holbachiano ad una nuova morale prende le mosse dal rifiuto dell'etica comune di derivazione teologica[180]. Questo rifiuto deriva a sua volta da una radicale opposizione alla religione e dalla negazione, condotta su base sensistica, delle idee innate[181] e dell'esistenza di Dio: se niente entra nel nostro spirito se non attraverso i sensi e noi non abbiamo alcuna percezione sensoriale di Dio, allora questi non è reale, non esiste, ma è solo una creazione umana[182]. Nel *Système de la nature*, come anche in tutte le altre opere di d'Holbach (soprattutto quelle antecedenti al 1770), la critica alla religione è molto più esplicita, aggressiva e veemente di quella che si riscontra nella produzione helveziana e lamettriana. La religione è per il barone mera superstizione, un inganno del clero ai danni degli uomini. Inoltre essa, legandosi con il potere politico, ha avuto effetti nocivi in tutti gli ambiti della vita sociale, impedendo il perfezionamento di leggi, istituzioni, morale e scienze e soprattutto portando gli uomini ad un atteggiamento rinunciatario e sottomesso che ha loro precluso il raggiungimento della felicità[183]. Siamo di fronte ad una spietata e ripetuta critica al dogma cristiano che per d'Holbach è costituito da un insieme di contraddizioni, superstizioni, imposture ed è utile solo a tenere gli uomini

schiavi del terrore, a svilirli e a renderli servili nei confronti di un'autorità dispotica e onnipotente. La religione infonde un atteggiamento di rinuncia nei confronti della vita terrena che, secondo la visione holbachiana, è del tutto contrario alla naturale inclinazione alla felicità insita in ciascun individuo. Diretta conseguenza di tale presupposto è il rifiuto della morale religiosa o comunque di qualsiasi sistema etico fondato sull'idea di un presunto sentimento o istinto morale innato perché emanato direttamente da Dio nell'anima umana[184].

All'origine di questo attacco alla fede e alla morale religiosa, secondo quanto già rilevato anche per La Mettrie e Helvétius, sta il rifiuto della distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*: anche per d'Holbach esiste solo e unicamente la materia, la *res extensa*. Ciò che comunemente viene reputato immateriale (ad esempio l'anima o il pensiero) è in realtà inscindibile dalla realtà organica. Questa visione ha una fondamentale conseguenza per la concezione dell'uomo in quanto conduce all'annullamento del dualismo tra materia e spirito e quindi anche della distinzione tra «uomo fisico» e «uomo morale». L'uomo per d'Holbach è solo corpo, un «essere materiale organizzato o conformato in modo tale da sentire, pensare, essere modificato in certe maniere che sono peculiari a lui, alla sua organizzazione, alle combinazioni particolari delle materie che si trovano riunite in lui»[185]. La distinzione tra «homme physique» e «homme moral» è stata tracciata dagli uomini solo perché incapaci di penetrare la natura umana così a fondo da comprendere che anche gli «aspetti morali» – il termine indica qui in genere tutte le facoltà umane non esplicitamente relative all'ambito fisiologico bensì attinenti a quello del pensiero e dei sentimenti – hanno sempre «cause fisiche»:

> On a visiblement abusé de la distinction que l'on a faite si souvent de l'homme *physique* et de l'homme *moral*. L'homme est un être purement physique; l'homme moral n'est que cet être physique considéré sous un certain point de vue, c'est-à-dire, relativement à quelques-unes de ses façons d'agir dues à son organisation particulière. Mais cette organisation n'est-elle pas l'ouvrage de la nature? [...] Ses actions visibles ainsi que les mouvements invisibles excités dans son intérieur, qui viennent de sa volonté ou de sa pensée, sont également, des effets naturels, des suites nécessaires de son mécanisme propre, et des impulsions qu'il reçoit des êtres dont il est entouré. [...] L'homme physique est l'homme agissant par l'impulsion de causes que nos sens nous font connaître; l'homme moral est l'homme agissant par de causes physiques que nos préjugés nous empêchent de connaître[186].

Se l'uomo è un essere puramente fisico allora è completamente sottomesso alle leggi naturali e non può in alcun modo sottrarvisi:

> L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses lois, il ne peut s'en affranchir, il ne peut même par la pensée

> en sortir; c'est en vain que son esprit veut s'élancer au-delà des bornes du monde visible, il est toujours forcé d'y rentrer[187].

A differenza di quanto avviene nelle opere di Helvétius, in cui si afferma ripetutamente la possibilità di limitare l'incidenza della natura sull'esistenza umana, nel *Système de la nature* si ribadisce in modo ridondante la totale sottomissione dell'uomo alle leggi naturali. Se Helvétius cita la natura solo di rado, per spiegare l'universale principio della sensibilità fisica e dell'amor di sé, ma sposta sempre l'enfasi sul ruolo dell'educazione e della legislazione e sulla possibilità di guidare e correggere le inclinazioni umane, d'Holbach, invece, fa insistentemente riferimento alla natura e al fatto che l'uomo sia totalmente sottomesso alle sue leggi[188]. Ciò non vuol dire che il pensiero holbachiano sia caratterizzato da quel determinismo biologico che caratterizza le opere di La Mettrie: anche d'Holbach, come Helvétius, contempla la possibilità che l'educazione, e soprattutto le abitudini[189] contratte nel corso dell'esistenza, possano modificare l'«organizzazione» di ciascun individuo. Anche egli dunque ammette che il «temperamento»[190] di ciascuno sia il risultato non solo di cause fisiologico-organiche ma anche di cause sociali e possa essere corretto e indirizzato verso il bene pubblico. Tuttavia, dove Helvétius, fermo restando il principio dell'*amour de soi*, tende ad affermare che «l'educazione può tutto» e che la struttura organica umana non ha rilevanza, d'Holbach pone sempre l'accento sull'*interazione* tra «organizzazione» e «educazione»[191] e oscilla spesso tra l'ottimistica fiducia nelle potenzialità dell'istruzione e la necessità di riconoscere l'onnipotenza della natura.

In ogni caso, il costante richiamo alla «nature» da parte di d'Holbach è evidente e, rispetto a quanto rilevato per Helvétius, mostra, almeno a livello lessicale, una maggior vicinanza ai passi di *Dantons Tod* citati in apertura di 4.2. Si pensi ad esempio alla corrispondenza tra le parole di Danton e Payne (repl. 180: «Danton. […] Jeder handelt seiner Natur gemäß d.h. er thut, was ihm wohl thut»; repl. 384: «Payne. […] Ich handle meiner Natur gemäß, was ihr angemessen, ist für mich gut und ich thu'es und was ihr zuwider, ist für mich bös und ich thue es nicht und vertheidige mich dagegen, wenn es mir in den Weg kommt»), e il seguente passo del *Système*:

> L'homme tant physique que moral, être vivant, sentant, pensant et agissant ne tend chaque instant de sa durée qu'à se procurer ce qui lui plaît, ou ce qui *est conforme à son être*, et *s'efforce d'écarter de lui ce qui peut lui nuire*[192].

A tale proposito è opportuno citare un ulteriore brano del *Système* che mostra una ripetizione enfatica di termini quali «nature» e «naturel» del tutto analoga a quella riscontrata nelle repliche di Marion, Payne e Danton in *Dantons Tod*[193]:

> Ainsi quand je dis *la nature veut que l'homme travaille à son bonheur*, c'est pour éviter les circonlocutions et les redites, et j'entends par-là qu'il est de l'essence d'un être qui sent, qui pense, qui veut, qui agit, de travailler à son bonheur. Enfin j'appelle *naturel* ce qui est conforme à l'essence de choses ou aux lois que la nature prescrit à tous les êtres qu'elle renferme, dans les ordres différents que ces êtres occupent, et dans les différentes circonstances par lesquelles ils sont obligés de passer. Ainsi la santé est *naturelle* à l'homme dans un certain état; la maladie est un état *naturel* pour lui dans d'autres circonstances, la mort est un état *naturel* du corps privé de quelques-unes des choses nécessaires au maintien, à l'existence de l'animal etc. Par *essence*, j'entends ce qui constitue un être ce qu'il est, la somme de ses propriétés ou des qualités d'après lesquelles il existe et agit comme il fait. […] En un mot l'*essence* d'un être est sa nature individuelle et particulière[194].

Gli ultimi due brani citati permettono di introdurre un altro aspetto del pensiero di d'Holbach di fondamentale importanza ai fini di questa analisi. Si tratta del principio per cui tutti gli esseri viventi e dunque anche gli uomini tendono sempre per natura a cercare la felicità. Questo concetto, qui solo accennato, viene sviluppato ampliamente nel capitolo IV della prima parte del *Système* (e approfondito poi nei capitoli XI-XVII). È qui che viene affermato il fondamentale principio dell'amor di sé, secondo cui l'uomo, come ogni altro essere, è caratterizzato da un innato istinto di autoconservazione e da un inalienabile «desiderio della felicità» («désir du bonheur»):

> La conservation est donc le but commun vers le quel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction, *gravitation sur soi*. Newton l'appelle *force d'inertie*; les moralistes l'ont appelé dans l'homme *amour de soi*; qui n'est que la tendance à se conserver, le désir du bonheur, l'amour du bien être et du plaisir, la promptitude à saisir tout ce qui paraît favorable à son être, et l'aversion marquée pour tout ce qui le trouble et le menace: sentiments primitifs et communs de tous les êtres de l'espèce humaine, que toutes leurs facultés s'efforcent de satisfaire, que toutes leurs passions, leurs volontés, leurs actions ont continuellement pour objet et pour fin. Cette *gravitation sur soi* est donc une disposition nécessaire dans l'homme et dans tous les êtres[195].

Come si è visto in 4.1, questo brano, fondamentale per la filosofia holbachiana, è anche uno dei pochi passi citati in traduzione da Tennemann in *Geschichte der Philosophie*[196], ed è molto probabile che possa rappresentare una vera e propria fonte per il dramma büchneriano. In primo luogo, l'amor di sé è definito come una ricerca naturale di «bonheur», «plaisir», e «bien-être» – termini che rimandano a quelli di «Freude», «Genuß», «Wohlbefinden» dei passi di *Dantons Tod* citati in apertura di questo capitolo (repl. 22-23, 117, 180, 384). Inoltre

per d'Holbach questa tendenza verso la felicità deriva direttamente e necessariamente dalla natura: si tratta di un concetto ribadito ripetutamente in tutto il *Système* che trova precisa corrispondenza nelle repliche di Marion e dei dantonisti. Proprio la derivazione 'necessaria' del principio dell'*amour de soi* dalla natura rende questa tendenza inalienabile e non lascia ad alcun essere la possibilità di sottrarvisi. Il concetto di necessità introdotto in questo brano e sviluppato nelle pagine successive è fondamentale nell'opera holbachiana: «tutto ciò che vediamo è necessario e non può essere diverso da come è», afferma d'Holbach. Così anche la tendenza umana a fuggire il dolore e cercare il proprio vantaggio è una legge necessaria quanto quella secondo cui i corpi pesanti cadono e quelli leggeri si elevano[197]. Sul concetto di necessità e sulla negazione del libero arbitrio e dell'usuale accezione del termine «volontà»[198] si tornerà in seguito (cfr. 4.4.3); ciò che ora preme evidenziare è che anche per quanto riguarda questi aspetti, sembra delinearsi una precisa corrispondenza con i passi di *Dantons Tod* in cui si afferma l'impossibilità di sottrarsi alla propria natura o correggere le proprie inclinazioni (ad es. repl. 117, 180, 384).

Un'altra possibile corrispondenza tra *Dantons Tod* e l'opera di d'Holbach si rileva nella parte del *Système* dedicata alle diverse idee che gli uomini si fanno della felicità. Anche qui infatti, come già in La Mettrie e Helvétius, la concezione dell'amor di sé sfocia in un processo di smascheramento dell'unico movente egoistico che si nasconde dietro le più diverse azioni umane – smascheramento che, come si è visto, trova precise corrispondenze nelle repliche 117 e 180 di *Dantons Tod*. Così nel capitolo XV della prima parte si elencano i diversi modi con cui gli uomini tendono alla propria felicità identificandola con oggetti diversi a seconda della propria «organizzazione naturale» ma anche delle abitudini, delle circostanze o delle «idee vere o false che la hanno modificata»:

> Le bonheur de chaque homme est en raison composée de son organisation naturelle et des circonstances, des habitudes, des idées vraies ou fausses qui l'ont modifiée; cette organisation et ces circonstances n'étant jamais les mêmes, il s'ensuit que ce qui fait l'objet des vœux de l'un, doit être indifférent ou même déplaire à l'autre, et que, comme on l'a dit ci devant, personne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de son semblable.
> L'on appelle intérêt l'objet auquel chaque homme d'après son tempérament et les idées qui lui sont propres, attache son bien être: d'où l'on voit que l'intérêt n'est jamais ce que chacun de nous regarde comme nécessaire à sa félicité. Il faut encore en conclure que nul homme dans ce monde n'est totalement sans intérêt[199].

L'illustrazione dell'enorme varietà delle idee che gli uomini si fanno della felicità e dei mezzi per raggiungerla è sfruttata da d'Holbach solo al fine di mostrare come la differenza tra chi trova il proprio piacere

nel denaro, chi nel potere, chi in azioni altruistiche, chi nell'essere voluttuoso o malvagio e chi invece nell'essere casto e virtuoso[200], secondo il senso comune del termine, sia solo di tipo superficiale, in quanto si tratta unicamente di diverse manifestazioni dell'universale principio dell'interesse:

> L'intérêt du méchant est de satisfaire ses passions à tout prix; celui de l'homme vertueux est de mériter par sa conduite l'amour et l'approbation des autres, et de ne rien faire qui puisse le dégrader à ses propres yeux. Ainsi lorsque nous disons que *l'intérêt est l'unique mobile des actions humaines*, nous voulons indiquer par là que *chaque homme travaille à sa manière à son propre bonheur*, qu'il place dans quelqu'objet, soit visible, soit caché, soit réel, soit imaginaire, et que tout le système de sa conduite tend à l'obtenir. Cela posé *nul homme ne peut être appelé désintéressé*; l'on ne donne ce nom qu'à celui dont nous ignorons les mobiles, ou dont nous approuvons l'intérêt. C'est ainsi que nous appelons généreux, fidele et désintéressé celui qui est bien plus touché du plaisir de secourir son ami dans l'infortune, que de celui de conserver son coffre d'inutiles trésors [...][201].

Sulla base di queste considerazioni, d'Holbach arriva ad affermare che nessuno può «farsi giudice di ciò che può contribuire alla felicità dei suoi simili». Se tutte le passioni hanno per oggetto la felicità, allora sono tutte legittime in quanto naturali e non possono essere considerate né buone né cattive:

> *La nature ne fait les hommes ni bons ni méchants*: elle en fait des machines plus ou moins actives, mobiles, énergiques; elle leur donne des corps, des organes, des tempéraments, dont leurs passions et leurs désirs plus ou moins impétueux sont des suites nécessaires: ces passions ont toujours le bonheur pour objet; par conséquent *elles sont légitimes et naturelles* et ne peuvent être appelées bonnes ou mauvaises que d'après leur influence sur les êtres de l'espèce humaine[202].

Il richiamo alla natura e la legittimazione di tutte le passioni umane sulla base dell'universale ricerca della felicità sono simili a quelli riscontrati in *Dantons Tod*, ad esempio nella replica 117 di Marion o nelle parole di Danton e Payne in cui si afferma una sorta di epicureismo universale. A differenza di quanto rilevato nei testi helveziani, dove l'enfasi veniva spostata sull'amore per il potere, il *Système* insiste sui concetti di «bonheur» e di «nature» e si presenta dunque, almeno a livello lessicale, più vicino ai passi büchneriani citati in apertura di questo capitolo, in cui non si fa mai menzione del potere ma si insiste sui concetti di «Freude» e «Genuß». Vi sono tuttavia due aspetti fondamentali da considerare che allontanano questo passo di d'Holbach, e in genere i brani analoghi in cui vengono ripetuti simili concetti nel *Système de la nature*, da quelli büchneriani. Il primo è di carattere meramente stilistico e riguarda il tono con cui si

porta avanti l'attacco alle consuete categorie etiche sulla base del principio dell'interesse che governa la natura umana: il *ductus* holbachiano mostra infatti un tono scientifico-illustrativo decisamente lontano dal radicalismo provocatorio dei passi di La Mettrie e dei brani büchneriani. Il secondo aspetto, sicuramente più rilevante, anzi centrale nell'opera holbachiana, riguarda più specificatamente il rapporto tra natura e morale. Nelle repliche di *Dantons Tod* esaminate in apertura di 4.2 i due termini sono in netta contrapposizione: si fa ricorso alla natura e alla ricerca della felicità che da essa deriva solo per smascherare i moventi egoistici che si nascondono dietro azioni apparentemente virtuose e per affermare un relativismo etico che sfocia in un aperto rifiuto di qualsiasi concetto di morale (cfr. soprattutto repl. 117, 180 e 384). Nel brano holbachiano, come in moltissimi altri passi di questa e delle altre opere del barone, è invece presente un recupero delle categorie di 'bene' e 'male' che è del tutto assente nel dramma büchneriano. Il passo si conclude infatti con la constatazione che tutte le passioni, essendo mosse dalla ricerca della felicità, sono naturali e legittime e non possono essere giudicate né buone né cattive se non sulla base dei loro effetti sugli altri esseri umani. L'utilità sociale diventa così la base per l'elaborazione di nuovi principi etici. Si tratta di un concetto che viene qui solo accennato ma assume un'importanza centrale nel pensiero di d'Holbach e porta ad un recupero delle categorie etiche che sfocia nella fondazione di una «nuova morale» non più contrapposta alla natura ma diretta emanazione di essa.

Le considerazioni relative all'*amour de soi* e l'affermazione dell'arbitrarietà dei concetti di vizio e virtù non conducono ad un totale rifiuto di qualsiasi sistema etico, ma sfociano in una insistita affermazione della necessità di riformare la morale sulla base delle conoscenze scientifiche conseguite grazie al materialismo e fondare dunque un nuovo sistema etico che si basi solo sulla «natura dell'uomo»[203]. L'essere umano tende sempre alla felicità: è questo il presupposto fondamentale dell'etica holbachiana[204]. Per questo la morale dovrà avere come unico scopo la felicità degli individui. Poiché gli uomini, per essere felici, si uniscono in società, l'unico parametro di giudizio delle azioni umane non può che essere il grado in cui esse contribuiscono alla felicità della società, dunque la loro utilità sociale. È su questo principio che si fonda la «morale naturale» che, secondo la visione holbachiana, dovrà costituire il fondamento di tutta la vita politica e sociale[205]. La morale viene così definita la «scienza che regola i rapporti degli uomini che vivono in società»[206]: essa ha il compito di separare ciò che è giusto da ciò che è sbagliato sulla base del principio dell'interesse e della felicità e deve mostrare all'uomo quali siano i suoi veri interessi, quelli che devono prevalere perché più vicini allo scopo fondamentale e prioritario di ogni individuo, ovvero la conservazione di se stesso. Essa, al contrario della morale religiosa, deve «incoraggiare l'uomo nella ricerca della felicità e non frapporgli ostacoli»[207] e insegnargli che per essere felice egli è «obbligato a preoccuparsi di coloro che gli servono per la propria felicità»:

> L'homme pour se conserver et pour jouir du bonheur, vit en société avec des hommes qui ont les mêmes désirs et les mêmes aversions que lui. La morale lui montrera donc que pour se rendre heureux lui-même, il est obligé de s'occuper du bonheur de ceux dont il a besoin pour son propre bonheur: elle lui prouvera que de tous les êtres, le plus nécessaire à l'homme, c'est l'homme[208].

Poiché l'uomo, per «conservarsi e godere la felicità», deve vivere in società, sarà nel suo interesse garantire la sicurezza e la stabilità della società. Il compito della morale è dunque quello di mostrare agli uomini il nesso tra la propria felicità e quella della società di cui sono membri: in base a tale nesso è evidente che il più grande interesse dell'uomo è essere «virtuoso», ovvero contribuire al benessere altrui, perché procurare felicità agli altri costituisce un ritorno utile per la propria stessa felicità[209]. Nell'etica holbachiana si attua così un recupero del concetto di virtù sulla base dell'utilità sociale, recupero che è del tutto assente sia in *Dantons Tod* che ad esempio in *Woyzeck*. La virtù viene definita ripetutamente come tutto ciò che è «utile agli uomini che vivono in società»[210]: questo concetto, già espresso nel *Système de la nature*, viene ripreso e sviluppato in *La politique naturelle* dove si afferma esplicitamente che la virtù «non può che essere ciò che contribuisce all'utilità, alla felicità e alla sicurezza della società»[211]. Essere virtuosi vuol dire «fare del bene, dare a ciascuno ciò che è dovuto, prestare soccorso a chi ne ha bisogno, e contribuire alla felicità degli altri»[212] affinché essi a loro volta concorrano alla nostra[213]. Fondamentale, a questo proposito è il seguente brano del *Système de la nature*:

> Mais que est le but de l'homme dans la sphère qu'il occupe? C'est de se conserver et de rendre son existence heureuse. […] L'expérience et la raison lui montrent encore que les hommes avec lesquelles il est associé lui sont nécessaires, peuvent contribuer à son bonheur, à ses plaisirs, peuvent l'aider des facultés qui leur sont propres; l'expérience lui apprend de quelle façon il peut les faire concourir à ses desseins, les déterminer à vouloir et agir en sa faveur, il voit les actions qu'ils approuvent et celles qui leurs déplaisent, la conduite qui les attire et celle qui les repousse, les jugements qu'ils en portent, les effets avantageux ou nuisibles qui résultent des différentes façons d'être et d'agir. […] C'est sur la diversité nécessaire de ces effets qu'est fondée la distinction du bien et du mal, du vice et de la vertu; distinction qui comme quelques penseurs l'ont cru, n'est point fondé sur des conventions entre les hommes, et encore bien moins sur les volontés chimériques d'un être surnaturel, mais sur les rapports éternels et invariables qui subsistent entre les êtres de l'espèce humaine vivants en société, et qui subsisteront autant que l'homme et la société. Ainsi la *vertu* est tout ce qui est vraiment et constamment utile aux êtres de l'espèce humaine vivants en société; le *vice* est tout ce qui lui est nuisible. […] L'*obligation morale* est la nécessité d'employer les moyens propres à rendre heureux les êtres avec qui nous vivons, afin de les déterminer à nous rendre heu-

> reux nous-mêmes. […] La morale est, comme l'univers, fondée sur la nécessité or sur les rapports éternels des choses[214].

Si è voluto citare questo lungo brano non solo poiché esso riassume tutti gli elementi finora trattati, ma anche perché permette di evidenziare un altro aspetto fondamentale dell'etica di d'Holbach. Da quanto finora illustrato, il concetto holbachiano di morale sembrerebbe del tutto analogo a quanto elaborato da Helvétius, che arriva a teorizzare una nuova morale su base utilitaristica e relativistica definendola l'«insieme delle convenzioni inventate dagli uomini per vivere felici»[215]. In realtà, la visione helveziana e quella del barone si distanziano nettamente: a differenza di quanto si verifica nel *De l'Homme*, infatti, nel *Système* si respinge ogni forma di relativismo etico e si propongono nuovi principi assoluti, universali e immutabili perché derivanti direttamente dalla «necessità delle cose», ovvero dalla natura. Così, nel brano appena citato, si afferma esplicitamente che la morale non è affatto fondata su «convenzioni tra gli uomini», come afferma invece Helvétius, bensì «sui rapporti eterni ed invariabili che sussistono tra gli esseri della specie umana».

Per comprendere il motivo per cui il carattere sociale della morale non porta d'Holbach ad affermare l'arbitrarietà e la relatività dei principi etici bensì lo conduce nella direzione diametralmente opposta, occorre considerare brevemente il concetto holbachiano di società. Come si vedrà più approfonditamente in 4.4., la società è per d'Holbach il prodotto *necessario* della natura umana poiché nasce quando gli uomini, spinti dalla loro individuale ricerca della felicità, si rendono conto di poter raggiungere più facilmente il proprio scopo solo aiutandosi reciprocamente e dunque appunto vivendo in società. Ne consegue che la società è *naturale* tanto quanto lo è l'organismo individuale[216], in quanto essa è il risultato della tendenza innata degli individui alla felicità. Il suo scopo dovrà essere sempre conforme al fine originario per cui è nata e dovrà dunque consistere nella felicità del maggior numero dei suoi membri. A questo punto risulta chiaro che anche la «nuova morale», definendosi come l'insieme di norme che regolano la società affinché essa possa servire allo scopo per cui è nata, non potrà che essere una diretta manifestazione del principio dell'autoconservazione e dell'amor di sé che per natura governa tutti gli esseri. Essa si presenta dunque come una vera e propria emanazione della natura. In questo senso, d'Holbach supera la contrapposizione tra natura e morale che si profila invece per l'etica di matrice religiosa. La natura stessa diventa anzi una vera e propria entità morale. La confutazione della morale religiosa non porta dunque a un relativismo etico *tout court* ma all'affermazione di una morale che non è relativa, bensì universale e assoluta in quanto fondata sulla natura e come essa immutabile:

> La morale n'est point faite pour suivre les caprices de l'imagination, des passions, des intérêts de l'homme: elle doit être stable, elle doit être la même pour tous les individus de la race humaine, elle ne doit

> point varier d'un pays ou d'un temps à un autre; la religion n'est point en droit de faire plier ses règles immuables sous les lois changeantes de ses Dieux. Il n'y a qu'un moyen de donner à la morale cette solidité inébranlable; nous l'avons indiqué dans plus d'un endroit de cet ouvrage, il ne s'agit que de la fonder, sur nos devoirs, sur la nature de l'homme, sur les rapports subsistants entre des êtres intelligents, qui, chacun de son côté, sont amoureux de leur bonheur, sont occupés à se conserver, qui vivent en société afin d'y parvenir plus sûrement. En un mot, il faut donner pour base à la morale la nécessité des choses[217].

Se per La Mettrie e, con le dovute differenze, anche per Helvétius, la morale è uno strumento creato dagli uomini ed è dunque arbitraria, per d'Holbach questo vale solo per la morale religiosa: la nuova morale naturale è invece assoluta poiché si fonda sull'assunto che solo la natura può costituire la regola del giusto e dell'ingiusto, stabilire la separazione tra vizio e virtù e rappresentare la base dell'ordine della società. Il contrasto con La Mettrie trova del resto esplicita espressione in un passo del *Système de la nature* dedicato alla questione della moralità dell'ateismo e del materialismo:

> On assure qu'il s'est trouvé des philosophes; et des athées qui ont nié la distinction du vice et de la vertu, et qui ont prêché la débauche et la licence dans les mœurs; […]. L'auteur qui vient tout récemment de publier *l'homme machine* a raisonné sur les mœurs comme un vrai frénétique. Si ces auteurs eussent consulter la *nature* sur la morale, comme sur la religion, ils auraient trouvé que *bien loin de conduire au vice et à la dissolution, elle conduit à la vertu*[218].

D'Holbach rifiuta qui l'idea dell'amoralità della natura cui approda La Mettrie nell'*Anti-Sénèque*. Per il barone le leggi della natura non stanno al di fuori delle categorie morali ma anzi ne costituiscono il fondamento: il 'bene' è ciò che è conforme alla natura[219] e solo attenendosi ad esso l'uomo può essere felice ovvero perseguire il proprio interesse senza rimorso e in questo modo contribuire anche al benessere e alla felicità altrui, poiché, per d'Holbach, la felicità dell'individuo dipende sempre da quella del contesto sociale in cui questi vive. Nell'opera holbachiana, la natura diventa così una vera e propria istanza etica universale e la «morale de la nature» è la «seule religion que l'interprête de la nature offre à ses concitoyens, aux nations, au genre-humain, aux races futures»[220]. Nell'«Abrégé du code de la Nature»[221] con cui si conclude il *Système*, è la natura stessa a parlare e ad incitare gli uomini ad essere buoni, giusti, modesti, virtuosi, riconoscenti, a fare del bene, perdonare gli abusi e essere tolleranti e casti:

> Ecoutez donc la nature, elle ne se contredit jamais. «O vous!» dit-elle, «qui d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez point à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité […]. Reviens donc, Enfant transfuge; reviens

> à la nature! Elle te consolera, elle chassera de ton cœur ces craintes qui t'accablent [...]. Rendu à la nature, à l'humanité, à toi-même, répands des fleurs sur la route de la vie [...]. Suis donc, ô homme! dans quelque rang que tu te trouves, le plan qui t'est tracé pour obtenir le bonheur auquel tu peut prétendre. [...] Sois juste, parce que l'équité est le soutien du genre humaine. Sois bon, parce que la bonté enchaîne tous les cœurs. Sois indulgent, parce que faible toi-même, tu vis avec des êtres aussi faibles que toi. Sois doux, parce que la douceur attire l'affection. Sois reconnaissant, parce que la reconnaissance alimente et nourrit la bonté. [...] Pardonne les injures, parce que la vengeance éternise les haines. Fais du bien à celui qui t'outrage, afin de te montrer plus grand que lui. [...] Sois retenu, tempéré, chaste, parce que la volupté, l'intempérance et les excès détruiront ton être et te rendront méprisable. [...] Sois juste, bon, sois vertueux et jamais tu ne peux être dépourvu de plaisir[...]»[222].

Nell'«Abrégé» la «nature», parlando in prima persona, offre agli uomini un nuovo sistema etico e si propone anche come istanza punitiva nei confronti di coloro i quali pretendono di vivere o costringere gli altri a vivere secondo principi etici o leggi non conformi alla natura. Così le esortazioni appena citate lasciano il posto ad un'immagine della natura che punisce ancora più duramente degli Dei tutti i crimini e gli abusi fatti a suo danno:

> Car ne t'y trompe pas, c'est moi [la nature] qui punis, plus sûrement que les Dieux, tous les crimes de la terre; le méchant peut échapper aux lois des hommes, jamais il n'échappe aux miennes. [...] C'est moi qui suis la justice incréée, éternelle; c'est moi qui sans acception des personnes fais proportionner le châtiment à la faute, le malheur à la dépravation[223].

È vero che alla base dei principi etici proposti sta sempre il concetto di interesse, e sicuramente questo inno finale alla natura può essere letto all'insegna di un profondo umanismo volto a ridare dignità all'uomo e a fondare una «morale umana»[224], ma è anche vero che il sistema etico proposto non risulta così lontano da quello della «vecchia morale», sia per i valori affermati (si pensi in particolare a quello della castità) che per la presenza di una vera e propria entità punitiva. *Dantons Tod* (così come il resto della produzione büchneriana) non mostra alcuna traccia di questi sviluppi dell'etica holbachiana. Le corrispondenze rilevate per quanto riguarda il concetto dell'amor di sé si limitano dunque ad aspetti superficiali ma non coinvolgono l'essenza del pensiero di d'Holbach nel suo complesso.

Ad analoghe considerazioni conduce un ultimo aspetto da esaminare nell'ambito di questo capitolo, ovvero quello del concetto di felicità. Sicuramente l'enfasi data dal barone al *bonheur*, l'affermazione del diritto di ciascuno a cercare la propria felicità seguendo le proprie inclinazioni naturali, il rifiuto di una prospettiva ultraterrena a favore di una felicità

terrena[225], la tolleranza nei confronti delle diverse manifestazioni della naturale tendenza al piacere di ciascun individuo, sono elementi che mostrano effettivamente chiare corrispondenze con le repliche di *Dantons Tod* analizzate in apertura di 4.2. Se però si analizza a fondo lo sviluppo del pensiero di d'Holbach, appare chiaro che la sua concezione della felicità è molto lontana da quella che emerge dai passi del dramma büchneriano. C'è un solo brano, che si trova nella parte iniziale del *Système de la nature*, in cui il concetto di felicità sembra includere il corpo e in particolare il soddisfacimento dei bisogni materiali:

> Des âmes physiques et des besoins physiques demandent un bonheur physique et des objets réels et préférables aux chimères dont depuis tant des siècles on repaît nos esprits. Travaillons au physique de l'homme rendons le agréable pour lui, et bientôt nous verrons son *moral* devenir et meilleur et plus fortuné[226].

Questo passo viene citato letteralmente in nota anche da Tennemann nella parte di *Geschichte der Philosophie* dedicata al *Système de la nature*[227] e potrebbe effettivamente aver costituito fonte di ispirazione per la caratterizzazione dei dantonisti. Tuttavia, questo aspetto non viene sviluppato nelle parti successive del *Système*: anzi, nel corso dell'opera, parallelamente all'affermazione della nuova morale, si fa strada un concetto di felicità che esula dalla realtà fisica e attiene all'ambito meramente etico. Come si vedrà qui di seguito e in 4.3.3, l'iniziale rivalutazione del corpo e dei suoi bisogni fisici, nonché l'affermazione dell'unità materiale dell'uomo – aspetti che sicuramente si ritrovano in Büchner – sono per d'Holbach solo funzionali alla negazione dell'esistenza di un'anima immateriale e alla critica alla religione ma non portano all'affermazione di una concezione di felicità che includa effettivamente la dimensione fisica e soprattutto quella del piacere. Se si eccettua infatti il passo sopra citato, dalle parti successive del *Système* nonché delle opere posteriori al 1770 più specificatamente incentrate sull'ambito sociale e politico, risulta evidente che, secondo la concezione di d'Holbach, la felicità arriva gradualmente a coincidere con la virtù e dunque con i valori di bontà, altruismo, utilità sociale, magnanimità e persino castità affermati nell'«Abrégé». «L'uomo non può essere felice senza la virtù»[228], così si intitola il capitolo XV della prima parte del *Système de la nature*, in cui si afferma che la virtù «non è che l'arte di rendersi felici della felicità altrui» ed è dunque l'unica via per raggiungere la felicità:

> La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres. L'homme vertueux est celui qui communique le bonheur à des êtres capables de le lui rendre, nécessaires à sa conservation, à portée de lui procurer une existence heureuse. Tel est donc le vrai fondement de toute morale; les mérites et la vertu sont fondés sur la nature de l'homme, sur ses besoins. Ce n'est que par la vertu qu'il peut se rendre heureux[229].

I brani in cui si stabilisce questo stretto legame tra virtù sociali e felicità sono numerosissimi[230] e mostrano come la concezione holbachiana di felicità si carichi di connotazioni prettamente etiche e perda completamente ogni implicazione fisica. La felicità per d'Holbach non può sussistere al di fuori dell'ordine razionale e morale né al di fuori delle virtù sociali[231]. Questo aspetto non si ritrova in alcun punto di *Dantons Tod*, dove invece essa è connotata in senso fortemente fisico come soddisfacimento dei bisogni materiali e soprattutto dell'inclinazione al piacere. L'enfasi sulla dimensione fisica e sessuale, come si è accennato in 2.2, manca totalmente nell'opera di d'Holbach che risulta del tutto priva di quell'esaltazione provocatoria del piacere che si ritrova sia nei testi lamettriani che nella caratterizzazione dei dantonisti e del personaggio di Marion in *Dantons Tod*. Vi sono anzi alcuni passi sia del *Système de la nature* che di *Éthocratie* in cui il barone mostra un atteggiamento diffidente se non addirittura repressivo nei confronti della voluttà e del sesso. Fra le esortazioni morali con cui si chiude il *Système* si trova ad esempio un esplicito invito alla castità e alla rinuncia al piacere[232] e la natura si dichiara pronta a punire severamente gli eccessi di una vita voluttuosa:

> C'est moi qui ai formé les cœurs et les corps des mortels; c'est moi qui ai fixé les lois qui les gouvernent. Si tu te livres à des voluptés infâmes, les compagnons de tes débauches t'applaudiront; et moi je te punirai par des infirmités cruelles, qui termineront une vie honteuse et méprisée. Si tu te livres à l'intempérance, les lois des hommes ne te puniront point, mais je te punirai en abrégeant tes jours[233].

Nel penultimo capitolo dell'*Éthocratie*, intitolato «De la Législation morale contre les vices et les désordres de la Société», si afferma esplicitamente che tutti i vizi sono «ingiustizie che disturbano l'ordine sociale» e devono quindi essere puniti e corretti dal potere politico[234]: è significativo osservare che tra tali vizi si citano anche i «vizi contrari alla castità» come la voluttà e la «débauche». Questa valenza politica del vizio e l'inclusione del piacere sessuale nella sfera dei «crimini» da punire si trovano necessariamente agli antipodi del pensiero dantonista in *Dantons Tod*.

Tutti gli elementi fin qui individuati lasciano pensare che il possibile richiamo a d'Holbach in *Dantons Tod* sia di tipo meramente superficiale: molte delle espressioni utilizzate da Marion, da Payne e dai dantonisti sembrano effettivamente corrispondere ad alcuni passi holbachiani, in particolare quelli riguardanti la giustificazione delle passioni umane sulla base del richiamo alla natura, la legittimazione della ricerca della felicità, il rifiuto della morale di matrice religiosa. Ma la corrispondenza si rileva solo a livello lessicale e solo se le affermazioni di d'Holbach vengono estrapolate dal contesto in cui sono inserite, mentre diventa del tutto inconsistente se si analizza approfonditamente tutta l'impostazione etica holbachiana. Se dunque i rimandi lessicali rilevati in questo sottocapitolo, cui sono da aggiungere quelli che si analizzeranno in 4.4.3, sembrano effettivamente

suffragare l'ipotesi che la conoscenza del *Système* non derivasse solo dalla mediazione di Tennemann ma anche da altre fonti, se non da una diretta lettura dell'opera da parte di Büchner, è comunque opportuno sottolineare che gli aspetti dell'opera holbachiana che si ritrovano effettivamente in *Dantons Tod* sono relativamente esigui e non coinvolgono il pensiero di d'Holbach nel suo complesso. In particolare, per quanto riguarda l'ambito della morale qui esaminato, vengono ripresi solo gli elementi strettamente funzionali alla caratterizzazione dei personaggi e alla rappresentazione del conflitto tra robespierristi e dantonisti, ovvero gli aspetti più provocatori del pensiero di d'Holbach legati alla riabilitazione della realtà materiale umana e alla negazione della religione cristiana e del suo sistema etico.

4.3 Materialismo illuministico e politica

In 2.2 si è visto che alcuni aspetti del pensiero politico di d'Holbach e Helvétius risultano del tutto analoghi ai principi affermati da Camille e Hérault nella prima scena di *Dantons Tod* con riguardo alla «riorganizzazione» della Repubblica. In questo capitolo si intende chiarire ulteriori elementi del pensiero di questi due filosofi e di quello di La Mettrie e affrontare in particolare due aspetti: da un lato si approfondirà la natura e la portata dei rimandi alle loro idee politiche nelle opere büchneriane, dall'altro si indagherà il tipo di relazione che intercorre tra tali idee e quelle di Büchner stesso, sulla base di quanto rilevato nel capitolo 2 tramite l'analisi testuale e la considerazione delle lettere e dei documenti biografici relativi alla attività rivoluzionaria del Nostro.

4.3.1 La Mettrie: tra provocazione e conformismo

La questione del pensiero politico di La Mettrie è stata ampiamente trattata dagli studiosi[235]. La Mettrie non dedicò mai un'intera opera a problemi di carattere politico e sociale ma il suo atteggiamento nei confronti della politica emerge chiaramente dallo studio delle opere filosofiche, in particolare dal *Discours préliminaire* e dall'*Anti-Sénèque*, due testi che rappresentano il punto di approdo dello sviluppo del pensiero lamettriano. Il profondo attacco alla morale e alla religione che caratterizza in genere tutta l'opera di questo autore e mette in discussione le fondamenta stesse della società, avrebbe di per sé una portata fortemente sovversiva. Tuttavia, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, tale attacco, unito alla concezione materialistica dell'uomo, non conduce La Mettrie né a sostenere l'esigenza di una sovversione del sistema politico né ad affermare una sorta di individualismo anarchico, ma anzi lo porta a riconoscere la necessità di un forte potere repressivo e sfocia dunque sorprendentemente in un vero e proprio conformismo politico[236]. Proprio in tale conformismo, che si manifesta tra l'altro nell'approvazione del sistema monarchico e in quello che è stato definito una sorta di «aristocratismo» di fondo del pensiero lamettriano, è da rintracciare la fondamentale distanza tra La

Mettrie e Büchner – distanza che si riflette in modo evidente anche nella loro diversa visione del popolo e delle forme di governo.

In primo luogo occorre sottolineare che il principale ambito di interesse di La Mettrie non è mai quello politico-sociale, ma è sempre quello strettamente filosofico. Nel *Discours préliminaire*, pubblicato nel 1751 come introduzione alla prima edizione delle *Œuvres philsophiques*, egli afferma la necessità che i due ambiti rimangano sempre nettamente separati[237] e rivendica il diritto di poter perseguire la verità tramite la filosofia, affermando che essa non ha né deve avere alcuna conseguenza per la società[238], se non attraverso il 'filtro' del Sovrano illuminato[239]. La visione sostanzialmente pessimistica della natura umana affermata da La Mettrie nelle sue opere (cfr. 4.2.1 e 4.3.1), porta ad una profonda sfiducia nella possibilità di cambiare e migliorare la società, ed infatti egli non è in alcun modo interessato ad un programma di riforma della società o ad una trasformazione radicale dello *status quo* mediante la diffusione delle verità filosofiche. Si tratta di un aspetto centrale che separa nettamente La Mettrie sia da d'Holbach e Helvétius sia in genere dagli altri illuministi. Per La Mettrie è sufficiente che i filosofi vengano lasciati 'liberi di pensare' e che la filosofia sia sfruttata dai regnanti per governare in modo più giusto ed equo, ma egli non auspica la diffusione dei 'lumi' tra tutta la popolazione, anzi la considera potenzialmente nociva e pericolosa.

Come è stato evidenziato da Thomson, lo scopo di La Mettrie è la «liberazione interiore dell'uomo» (ad esempio dai pregiudizi, da un concetto di morale repressivo e disumano, dal rimorso che ad essa è collegato, dalle false paure generate dalla religione etc.), non certo l'elaborazione di un programma politico di liberazione e trasformazione dell'intera società[240]. Il suo pensiero dunque non va oltre l'individuo ovvero non considera, se non in negativo, l'interazione tra individuo e società che è invece fondamentale per Büchner. La liberazione intellettuale che La Mettrie si ripropone svelando l'arbitrarietà della morale e della religione e la vera natura umana è rivolta solo agli individui per natura «più evoluti» che siano capaci di capirla e che non siano portati ad azioni criminali dalle proprie inclinazioni naturali[241]. Soltanto tali individui possono liberarsi dalle sofferenze e dai falsi timori dovuti a convinzioni morali infondate, seguire le proprie inclinazioni ma anche conformarsi alle leggi della società, riconoscendo che, anche se queste ultime si basano su assunti etici puramente arbitrari di, sono comunque necessarie per il mantenimento dell'ordine[242]. Ma ciò si può applicare solo appunto ad un ristretto numero di persone favorite dalla natura perché fatte di «pasta eccellente»: esse vivranno più felici poiché si libereranno dei rimorsi e delle paure derivanti dalla religione e dalla sua morale, anche se esteriormente saranno soggetti alle stesse leggi repressive di cui la società ha bisogno per arginare le tendenze antisociali degli altri individui[243].

Per quanto riguarda invece la maggior parte del popolo, che come si è visto in 4.3.1 è per La Mettrie sostanzialmente malvagia, il conflitto tra le esigenze individuali della felicità e quelle sociali della politica e della

giustizia rimane sostanzialmente insanabile. C'è solo un brano dell'*Anti-Sénèque* in cui La Mettrie cerca di risolvere tale antitesi elaborando l'idea utopica di una società senza nemici che «formerebbe una sola famiglia, nella quale ognuno trascorrerebbe in tranquilla e virtuosa voluttà giornate pure e serene: simile al ruscello, l'acqua del quale, filtrata da pietre spugnose, si spande nei prati seguendo un corso così naturale e un declio così dolce che sembra veramente innaffiarli con piacere»[244]. Ma lo stesso La Mettrie riconosce che per realizzare un tale progetto occorrerebbe che tutti gli individui fossero dotati di una «organizzzazione eccellente» e ammette che ciò sia realisticamente impossibile[245].

Da questa visione sostanzialmente pessimistica deriva l'idea che le verità filosofiche del materialismo non debbano assolutamente essere divulgate tra il popolo: la conoscenza della verità sarebbe infatti pericolosa e deleteria poiché il popolo è incapace di comprenderla[246] e ne farebbe solo un pretesto per dare libero sfogo ai propri impulsi criminali[247]. Dunque il messaggio liberatorio del materialismo dovrebbe essere divulgato solo tra pochi e gli unici effetti positivi della filosofia potrebbero realizzarsi solo tramite l'azione del Sovrano.

Prima di passare al confronto con l'opera büchneriana, è opportuno soffermarsi brevemente sull'idea lamettriana del dispotismo illuminato. Nel *Discours préliminaire* La Mettrie si fa convinto assertore della necessità di un potere monarchico e auspica che coloro che detengono il potere siano «un po' filosofi», arrivando così a sposare la causa della monarchia illuminata:

> Je ne prétends pas insinuer par là qu'n doive tout mettre en œuvre pour endoctriner le peuple et l'admettre aux mystères de la Nature. Je sens trop bien que la tortue ne peut courir, les animaux rampants voler, ni les Aveugles voir. Tout ce que je désire, c'est que ceux qui tiennent le timon de l'Etat, soient un peu philosophes: tout ce que je pense, c'est qu'ils ne sauraient l'être trop. […] Plus les Princes, ou leurs Ministres seront Philosophes, plus ils seront à portée de sentir la différence essentielle qui se trouve entre leurs caprices, leur Tyrannie, leurs lois, leur Religion, la vérité, l'étique, la justice; et par conséquent plus ils seront en état de servir l'humanité et de mériter de leurs sujets, plus aussi ils seront à portée de connaître que la Philosophie, loin d'être dangereuse, ne peut qu'être utile et salutaire[248].

I sovrani vengono esortati a sfruttare la filosofia, ovvero la conoscenza della vera natura umana così come La Mettrie la concepisce, per regnare in modo più giusto ed equo, senza per questo portare avanti un'azione pedagogica volta a spiegare al popolo i principi materialistici e i «misteri della natura», dal momento che il popolo «non è più capace di capirli di quanto non lo siano i ciechi di vedere o una tartaruga di correre». Anche l'*Anti-Sénèque* si conclude con l'esaltazione del principe illuminato e, per quanto essa sia ovviamente connessa alla necessità di porre omaggio al

protettore Federico II[249], è anche vero che l'idea della monarchia illuminata non viene abbracciata solo per ragioni di opportunismo da La Mettrie ma risulta del tutto coerente con le sue convinzioni filosofiche. Egli non intende affatto mettere in discussione la legittimità del potere monarchico, bensì lo reputa necessario non soltanto al mantenimento dell'ordine, ma anche alla mediazione tra verità filosofica e realtà sociale. Il progresso è così affidato solo all'azione dei Principi.

Come è stato evidenziato da Roggerone[250], l'idea del dispotismo illuminato cui approda La Mettrie si discosta nettamente da quella degli altri illuministi, quali ad esempio Voltaire o D'Alembert: mentre essi sperano di ottenere dal monarca un appoggio alla causa illuministica che conceda al filosofo un ruolo privilegiato e permetta il diffondersi dei lumi, nella fiducia che tale diffusione possa portare al progresso della società, La Mettrie non condivide tale ottimismo progressista e sembra rifuggire ogni tipo di politicizzazione del lavoro del filosofo[251]: egli affida piuttosto al «despota un po' filosofo» il compito di prendersi cura della felicità dei sudditi, sulla base della conoscenza della filosofia, senza per questo auspicare un'ampia diffusione delle verità filosofiche. I sovrani dovranno ad esempio ricompensare il merito e le virtù sociali e in questo modo stimolarle e contribuire alla felicità pubblica[252], ma non certo tentare di liberare il popolo dalle superstizioni o dalle false credenze derivate dalla religione, anzi, come si è visto in 4.2.1, la religione e la morale sono per La Mettrie utili strumenti di controllo delle masse. Tentare di eliminarle sulla base delle verità filosofiche sarebbe solo pericoloso e farebbe scatenare le tendenze criminali tenute a freno solo dalla paura dell'inferno e delle punizioni divine. In questo modo, La Mettrie si oppone all'idea illuministica secondo la quale il progresso dell'umanità deriverebbe direttamente dalla diffusione dei lumi[253], poiché nega che il popolo possa comprendere le verità filosofiche e arriva ad affermare che esso sia letteralmente incapace di pensare[254]. Se nell'ambito della filosofia e della cultura il ruolo di pensare spetta al filosofo, in quello della politica è solo il Sovrano ad avere tale compito e quindi a dover essere «un po' filosofo».

La figura del re filosofo che deve pensare al suo popolo e soprattutto «al posto del popolo», viene spietatamente attaccata e ridicolizzata nella caratterizzazione di «König Peter» in *Leonce und Lena*. In I/2 il re Peter fa la sua entrata in scena con le seguenti parole:

> Der Mensch muß denken und ich muß für meine Unterthanen denken, denn sie denken nicht, sie denken nicht. Die Substanz ist das an sich, das bin ich. (*Er läuft fast nackt im Zimmer herum*). Begriffen? An sich ist an sich, versteht Ihr? Jetzt kommen meine Attribute, Modificationen, Affectionen und Accidenzien, wo ist mein Hemd, meine Hose? – Halt, pfui! der freie Wille steht davor ganz offen. Wo ist die Moral, wo sind die Manschetten? Die Kategorien sind in der schändlichsten Verwirrung, es sind zwei Knöpfe zu viel zugeknöpft, die Dose steckt in der rechten

> Tasche. Mein ganzes System ist ruinirt. Ha, was bedeutet der Knopf im Schnupftuch? Kerl, was bedeutet der Knopf, an was wollte ich mich erinnern?
> […] Ja das ist's, das ist's. – Ich wollte mich an mein Volk erinnern![255]

Il brano contiene espliciti riferimenti all'ambito filosofico: *Substanz*, *Modificationen*, *Attributen*, *Affectionen* sono tutti termini fondamentali della filosofia occidentale, e vengono qui usati per descrivere il Sovrano nell'atto di vestirsi, con un effetto palesemente ironico, per non dire decisamente ridicolo. Sia nel commento della *Marburger Ausgabe* che in quello di Poschmann vengono individuati precisi rimandi non solo a Cartesio e Spinoza – rimandi che risultano evidenti anche dal raffronto tra questo passo e quelli degli scritti di Büchner dedicati ai due filosofi[256] – ma anche alla filosofia di Kant e Fichte[257]. Nella *Marburger Ausgabe* si individua inoltre un ironico rimando ad alcune convinzioni medico-scientifiche dell'epoca relative all'interazione tra libero arbitrio ed erezione («König Peter» usa il termine «freier Wille» in riferimento al fallo), secondo cui tutte la facoltà del corpo, anche dunque l'erezione o il soddisfacimento di bisogni fisiologici, erano o dovevano essere completamente sottomesse alla volontà e alla ragione[258].

Fermo restando tale intento ironico, che viene ripreso e sviluppato soprattutto in *Woyzeck*, è evidente che il senso della prima apparizione in scena del re non si esaurisce in questa spassosa messa in ridicolo delle convinzioni medico-scientifiche dell'epoca o dei sistemi filosofici citati più sopra, si tratti di Cartesio o Fichte, Spinoza o Kant. Ad essere ridicolizzata non è la filosofia in sé, quanto piuttosto la figura del re filosofo, del re che 'filosofeggia' e che deve ricordarsi di pensare al suo popolo e 'al posto del suo popolo'. Anche se si tratta di un riferimento generico che non presenta elementi testuali tali da far pensare ad uno specifico rimando ai «Principi un po' filosofi» di La Mettrie, l'allusione satirica al dispotismo illuminato risulta evidente e tradisce un atteggiamento decisamente critico da parte di Büchner che corrisponde perfettamente alle posizioni antimonarchiche espresse nelle sue lettere[259] e testimoniate dai documenti biografici relativi alla sua attività rivoluzionaria[260] (cfr. anche cap. 2).

Ma le differenze tra il pensiero politico di La Mettrie e quello di Büchner non si riducono all'approvazione o alla critica del dispotismo illuminato; esse sono di natura ben più profonda e riguardano tutta la concezione del popolo e della società e in genere la visione dell'uomo su cui tale concezione si fonda. Come si è visto più sopra, La Mettrie ha una concezione del popolo decisamente sprezzante che tradisce un atteggiamento fortemente aristocratico ed elitario nei confronti delle masse. L'idea che il popolo sia incapace di pensare e di comprendere le verità scoperte dalla filosofia materialistica, viene ripresa in una altro passo fondamentale del *Discours préliminaire* che è stato in parte citato in 4.2.1 e che sarà opportuno riportare qui quasi integralmente:

> Il y a rien d'absolument juste, rien d'absolument injuste. [...] Politiques, Religionnaires, accordez cette vérité aux Philosophes, et ne vous laissez pas forcer dans des retranchements où vous serez honteusement défaits. Convenez de bonne foi que celui-là est juste qui pèse la Justice, pour ainsi dire, au poids de la Société; et à leur tour, les Philosophes vous accorderont, (dans quel temps l'ont-ils nié?) que telle action est relativement juste, ou injuste, honnête, ou déshonnête, vicieuse, ou vertueuse, louable, infâme, criminelle etc. Qui vous dispute la nécessité de toutes ces belles relations arbitraires? Qui vous dit que vous n'avez pas raison d'avoir imaginé une autre vie, et tout ce magnifique Système de la Religion? Qui vous blâme d'avoir pris les hommes par leur faiblesse, tantôt en les pipant, comme dit Montagne, en les prenant à l'amorce de la plus flatteuse espérance; tantôt en les tenant en respect par les plus effrayantes menaces.
> On vous accorde encore si vous voulez, que tous ces Bourreaux imaginaires de l'autre vie, sont cause que les nôtres ont moins d'occupation: que la plupart des gens du peuple n'évitent *une de ces manières de s'élever dans le monde*, dont parle le docteur Swift, que parce qu'ils craignent les tournements de l'Enfer. Oui, vous avez raison, Magistrats, Ministres, Législateurs, d'exciter les Hommes par tous les moyens possibles, moins à faire un bien, dont vous vous inquiétez peut-être fort peu, qu'à concourir à l'avantage de la Société, qui est votre point capitale, puisque vous y trouvez votre sûreté. [...] Nous connaissons comme vous cette Hydre à cent et cent mille têtes folles, ridicules, et imbéciles; nous savons combien il est difficile de mener un Animal qui ne se laisse point conduire; nous applaudissons à vos Lois, à vos mœurs, et à vôtre Religion même, presqu'autant qu'à vos potences et à vos échafauds[261].

Il popolo è qui descritto come un'idra fatta di mille teste folli, ridicole e stupide, un animale che non si lascia condurre e che quindi può essere controllato solo con metodi coercitivi e punitivi; si tratta di idee che ricorrono anche in altri punti del *Discours* dove si parla del popolo come di una moltitudine «imbecille» fatta di «animaux indociles, difficiles à dompter»[262]. Proprio sulla base di queste affermazioni, gli studiosi hanno parlato di un vero e proprio «aristocratismo»[263] del pensiero lamettriano che porta il filosofo non solo a disprezzare il popolo ma anche a negare ogni possibilità di cambiamento della condizione di ignoranza o subordinazione culturale delle masse. Siamo agli antipodi del pensiero e dell'attività politica di Büchner che invece rifiuta il potere monarchico ed auspica un totale rovesciamento dello *status quo* e una rivoluzione che prenda le mosse proprio dal popolo.

Se il pensiero di La Mettrie è caratterizzato da un forte aristocratismo di fondo, l'atteggiamento di Büchner risulta invece diametralmente opposto. Egli rifiuta espressamente ogni atteggiamento sprezzante nei confronti di qualsiasi individuo a prescindere dalla sua posizione sociale e dalla sua cultura e afferma esplicitamente di rivolgere il proprio odio solo contro simili atteggiamenti di superiorità:

> Ich *verachte Niemanden*, am wenigsten wegen seines Verstandes oder seiner Bildung, weil es in Niemands Gewalt liegt, kein Dummkopf oder kein Verbrecher zu werden, – weil wir durch gleiche Umstände wohl Alle gleich würden, und weil die Umstände außer uns liegen. Der *Verstand* nun gar ist nur eine sehr geringe Seite unseres geistigen Wesens und die Bildung eine sehr zufällige Form desselben. [...] Der Haß ist so gut erlaubt als die Liebe, und ich hege ihn im vollsten Masse, *welche verachten*. Es ist deren eine große Zahl, die im Besitze einer lächerlichen Äußerlichkeit, die man Bildung heißt, die große Masse ihrer Brüder ihrem verachtenden Egoismus opfern. Der Aristocratismus ist die schändlichsten Verachtung des heiligen Geists im Menschen; gegen ihn kehre ich seine eigene Waffen; Hochmut gegen Hochmut; Spott gegen Spott[264].

Il brano appena citato è fondamentale per comprendere la distanza tra Büchner e La Mettrie perché presenta non solo una esplicita critica all'«aristocratismo» ma anche un implicito rifiuto di ogni sorta di determinismo di tipo organicistico. Come si è visto in 4.2.1 gli uomini, per La Mettrie, nascono «diversi» per natura e l'organizzazione di ciascuno – che nella maggio parte dei casi è difettosa – non può essere modificata. La Mettrie nega in questo modo ogni possibilità di evoluzione e trasformazione per la maggior parte del popolo, perché essa è *per natura* inferiore ed immutabile e deve quindi essere solo controllata e tenuta a freno. Per Büchner, invece, tutti gli uomini, se vivessero nelle stesse condizioni di vita, sarebbero uguali: non ci sono individui che nascono migliori o peggiori degli altri *per natura*. Sono solo le diverse situazioni in cui ciascuno si trova a vivere a determinare le differenze tra i singoli individui per quanto riguarda il grado di cultura, il comportamento sociale etc. Le masse non sono dunque «imbecilli per natura» o incapaci di pensare. La condizione di inferiorità culturale non deriva per Büchner da una naturale stupidità, non è un dato di natura, ma è semplicemente determinata dalle specifiche condizioni sociali in cui un individuo nasce e vive: per questo non deve essere accettata come un fattore immutabile ma può e deve essere cambiata. Il 'determinismo' büchneriano è in questo senso diametralmente opposto a quello di La Mettrie, in quanto non è di tipo organicistico ma sociale. Tale visione, che emerge chiaramente nella lettera sopra citata, è testimoniata del resto dallo stesso operato politico dell'autore. *Der Hessische Landbote*, animato dal tentativo di rendere i contadini consapevoli della loro situazione e incitarli a lottare per cambiarla, è sicuramente la più eclatante testimonianza della fiducia nelle potenzialità del popolo, nella possibilità di un riscatto e di un totale rovesciamento dell'ordine socio-economico vigente[265].

La visione deterministica e organicistica di La Mettrie implica infine un altro aspetto rilevante nell'ambito del confronto con il pensiero di Büchner. La Mettrie, rintracciando le cause della malvagità nella costituzione naturale dei singoli individui e considerando quest'ultima fondamentalmente

immutabile[266], nega che il crimine possa avere origine sociale e quindi contempla ovviamente solo la punizione come metodo per arginarlo (anche se, si ricordi, la sua concezione della natura umana lo porta a eliminare il concetto di responsabilità individuale e dunque ad affermare la necessità di pene più lievi per i criminali[267]). Per Büchner invece è nella società, nei sistemi socio-economici repressivi che costringono la maggior parte della popolazione a condizioni di vita disumane, che sono da rintracciare le cause della sofferenza degli individui, dell'inferiorità culturale, degli eventuali crimini che ne possono derivare. Per modificare tale situazione occorrerebbe dunque agire prima di tutto sulla struttura sociale e economica e eliminare una situazione di sfruttamento in cui alla maggior parte del popolo non è garantito nemmeno il soddisfacimento dei bisogni primari. È questo ciò che emerge non solo in *Dantons Tod* nelle repliche dei «Bürger» in I/2, ma anche in *Woyzeck* e nelle stesse lettere di Büchner (cfr. 2.3). Se la visione di La Mettrie si basa sull'idea dell'immutabilità della natura umana, sul presupposto che la società sia giusta e necessaria così come è e sulla convizione che, per garantirne la sicurezza, debbano essere controllati e puniti gli individui pericolosi, per Büchner invece la natura umana non è immutabile, l'uomo non è per natura né buono né cattivo, ma può diventarlo a seconda della situazione sociale in cui vive ed è dunque su di essa che bisogna intervenire. In particolare, secondo l'analisi che Büchner fa della società coeva, il sistema vigente non è che un «ewige(r) Gewaltzustand»[268] («eterna situazione di violenza») in cui la maggior parte degli individui vive in condizioni di vessazione, sofferenza e privazione[269]: è da questa consapevolezza che deriva la spinta alla trasformazione del sistema socio-politico, poiché esso non è *giusto* in sé ma lo sarà solo nella misura in cui garantirà a tutti gli individui il soddisfacimento dei propri bisogni primari e dei propri diritti che sono prima di tutto bisogni e diritti dei corpi.

4.3.2 Helvétius: dal determinismo sociale alla riforma pedagogica e legislativa

Al contrario di La Mettrie, che non è interessato ad alcuna forma di rinnovamento che esuli dal contesto meramente filosofico, l'opera matura di Helvétius ha come scopo fondamentale proprio una radicale trasformazione della società e della politica. Per Helvétius, l'esposizione della visione materialistica della realtà umana non è mai fine a se stessa, ma è sempre funzionale ad un progetto di rinnovamento di tutto il vivere sociale e mira a conseguire risultati che sono sempre di ordine politico. Dove La Mettrie dichiara che le verità filosofiche, per quanto possano essere utili ai Principi, non debbano essere divulgate nella società e che l'ambito filosofico e quello politico-sociale debbano rimanere sostanzialmente separati, Helvétius auspica un totale rinnovamento della società che si attui proprio tramite la filosofia e che porti ad una forma di convivenza che garantisca e realizzi la felicità di tutti[270]. Al contrario di La Mettrie,

egli afferma esplicitamente in *De l'Homme* che è necessario dire la verità agli uomini[271], a *tutti* i membri della società proprio per renderli più felici ma anche più virtuosi – un'idea che, come si vedrà più avanti, deriva da una profonda fiducia nella possibilità di modificare e correggere la natura umana. È l'amore per gli uomini ad avergli fatto comporre *De l'Homme*, afferma Helvétius in apertura[272], in quanto, continua più avanti, la conoscenza del cuore e dello spirito umano ha sempre lo scopo di rendere tutti gli uomini migliori e più felici:

> Ce Bonheur est dépendant et des lois sous lesquelles ils [les hommes] vivent, et des instructions qu'ils reçoivent. La perfection de ces lois et de ces instructions suppose la connaissance préliminaire du cœur, de l'esprit humain, de leurs diverses opérations, enfin des obstacles qui s'opposent aux progrès des sciences, de la morale, de la politique et de l'éducation. Sans cette connaissance, quels moyens de rendre les hommes meilleurs et plus heureux![273]

La conoscenza della natura umana raggiunta tramite gli studi filosofici è e deve essere funzionale al progresso in ambito politico, morale e pedagogico, ed in particolare deve servire a perfezionare le leggi di uno Stato in quanto solo da queste e dall'educazione dipende la felicità dei suoi membri[274]. Per comprendere la portata di tale affermazione, e soprattutto i suoi risvolti sul piano politico-sociale, occorre soffermarsi sul concetto helveziano di felicità e sulla sua visione dell'uomo. Secondo quanto rilevato nel corso dell'analisi in 4.2, anche Helvétius propone una concezione materialistica che nega l'esistenza di una anima immateriale e di qualsiasi realtà trascendentale per affermare invece l'unità materiale dell'uomo. Sviluppando il sensismo in senso materialistico, egli riconduce ogni facoltà umana alla «sensibilità fisica», definita «unique moteur de l'homme»[275], e questa all'«organizzazione» di ciascun individuo:

> J'ai prouvé que l'âme n'est en nous que la faculté de sentir; que l'esprit en est l'effet; que dans l'homme tout est sensation: que la sensibilité physique est par conséquent le principe de ses besoins, de ses passions, de sa sociabilité, de ses idées, de ses jugemens, de ses volontés, de ses actions, et qu'enfin si tout est explicable par la sensibilité physique, il est inutile d'admettre en nous d'autres facultés.
>
> L'homme est une machine qui mise en mouvement par la sensibilité physique doit faire tout ce qu'elle exécute. C'est la roue qui mue par un torrent, élève les pistons et après eux les eaux destinées à se dégorger dans les bassins préparés à les recevoir[276].

Dove però tale concezione porta La Mettrie ad affermare una sostanziale «disuguaglianza naturale» tra gli esseri umani – poiché ognuno nasce per natura con una peculiare conformazione – in Helvétius il presupposto materialistico conduce invece all'idea dell'«uguaglian-

za naturale» di tutti gli individui[277]. È opportuno soffermarsi su questo aspetto poiché esso non solo è fondamentale nel pensiero helveziano ma rappresenta anche un primo punto di vicinanza tra questo filosofo e Büchner. Come si è visto in 4.2.2, per Helvétius il carattere e le inclinazioni di ciascun individuo, ovvero le diverse manifestazioni superficiali dell'inalienabile *amour de soi,* non dipendono direttamente dalla natura (a differenza di quanto affermava La Mettrie) ma sono il prodotto di fattori esterni, quali la famiglia, il contesto sociale in cui ciascuno nasce, le leggi e gli usi del paese in cui vive, l'educazione ricevuta, le esperienze accumulate nel corso della vita:

> Il en des tendres [hommes], des compatissants aux maux de leurs semblables; mais l'humanité est en eux [les hommes] l'effet de l'éducation et non de la Nature. Nés parmi les Iroquois, ces mêmes hommes en eussent adopté les coutumes barbares et cruelles. Si M. Rousseau est encore sur ce point contradictoire à lui-même, c'est que ses principes sont en contradiction avec ses propres expériences; c'est qu'il écrit tantôt d'après les uns, tantôt après les autres. Oubliera-t-il donc toujours que, nés sans idées, sans caractères et indifferents au bien et au mal moral, la sensibilité physique est le seul don que nous ait fait la Nature; que l'homme au berceau n'est rien; que ses vices, ses vertus, ses passions factices, ses talents, ses préjugés, enfin jusqu'au sentiment de l'amour de soi, tout est en lui est acquisition[278].

Il passo citato è fondamentale in quanto vi si afferma chiaramente che le passioni e i caratteri degli individui, le «virtù», i «vizi», i «pregiudizi» e i «talenti»[279] non sono un dato di natura ma sono il frutto di una «acquisizione» ed hanno cioè un'origine prettamente sociale. L'amor di sé è l'unico effettivo dato di natura ed è dunque immutabile[280], ma le forme superficiali che esso assume, non derivando dalla natura, possono essere modificate. Gli uomini dunque, per Helvétius, nascono uguali e tutti con le stesse potenzialità[281]: non sono né buoni né cattivi per natura, come invece affermava La Mettrie, ma possono diventarlo a seconda della società in cui vivono, delle esperienze fatte o dell'educazione ricevuta[282]. Tali fattori esterni sono a loro volta, per il filosofo, dominati dal caso, in quanto l'individuo non può scegliere in quale paese o famiglia nascere o sotto quale forma di governo, né ha il potere di stabilire che tipo di educazione riceverà, quali persone incontrerà e quali eventi si troverà a vivere[283]. Il caso (*hazard*) assume nell'opera helveziana un ruolo fondamentale e rappresenta una problematica di grande complessità che viene affrontata in più punti del *De l'Homme*[284]. Sozzi ha ben evidenziato come l'importanza data al caso rischi di entrare in contraddizione con la fiducia nell'efficacia dell'educazione più volte affermata da Helvétius e di vanificare ogni progetto pedagogico[285]. In realtà l'influenza del caso non esclude mai per il filosofo la possibilità degli esseri umani di modificare il contesto politico e sociale in cui vivono.

L'idea dell'uguaglianza naturale tra gli individui, l'importanza attribuita alle condizioni di vita esterne per la formazione della personalità di ciascuno, nonché l'enfasi sul fatto che la situazione in cui un individuo nasce non può dipendere da lui, rappresentano aspetti del tutto analoghi a quelli riscontrati nella lettera di di Büchner alla famiglia del gennaio 1833 («weil wir durch *gleiche Umstände wohl Alle gleich würden*, und weil die *Umstände außer uns liegen*. Der *Verstand* nun gar ist nur eine sehr geringe Seite unseres geistigen Wesens und die Bildung eine sehr *zufällige Form* desselben»[286]). Anche le implicazioni di tali idee sul piano politico e sociale avvicinano, seppur parzialmente, i due autori. Al determinismo biologico di La Mettrie Helvétius, rifiutando l'innatismo, contrappone infatti un determinismo di tipo sociale che implica non solo l'idea della perfettibilità umana[287] ma anche la fiducia nella possibilità di cambiare la società. Modificando le condizioni esterne in cui gli individui si trovano a vivere sarà possibile anche modificarne i caratteri e le passioni e quindi migliorarli, se è vero che «nessun individuo nasce buono o cattivo» («nul Individu ne naît bon, nul Individu ne naît méchant») e che «la bontà e la malvagità negli uomini non sono che un accidente: il prodotto delle loro leggi buone o cattive» («la bonté ou la méchanceté est en eux un accident: c'est le produit de leurs Loix bonnes ou mauvaises»)[288]. Dove La Mettrie postula l'onnipotenza della natura e l'impossibilità per gli uomini di opporsi ad essa e contrastare le proprie inclinazioni naturali, Helvétius tende a minimizzare l'incidenza della natura sul piano sociale[289], nega che l'«organizzazione» fisiologico-organica possa determinare completamente il modo di essere di un individuo e rifiuta dunque anche l'idea che l'uomo sia sostanzialmente immutabile e che il potere politico debba solo trovare mezzi per reprimere le inclinazioni antisociali. Per Helvétius, che rintraccia le origini di tali inclinazioni sempre e comunque nel contesto sociale[290], è solo modificando tale contesto che esse possono essere davvero contrastate e eliminate, perché non sono insite nell'individuo ma sempre e comunque frutto di acquisizione. Questo aspetto del pensiero di Helvétius – che è anche quello su cui si basa la valutazione del suo pensiero data da Marx e Engels[291] – legandosi all'esigenza di una profonda trasformazione della società e della politica, è sicuramente più vicino alla visione büchneriana di quanto non lo sia l'organicismo lamettriano.

Se però si analizzano gli sviluppi ulteriori di tale visione, soprattutto nel *De l'Homme*, allora il confronto tra il pensiero politico helveziano e quello di Büchner si complica notevolmente. La questione delle teorie politiche di Helvétius è decisamente controversa e ha portato gli studiosi a letture estremamente diversificate, in parte diametralmente opposte. Considerato un sostenitore del dispotismo illuminato da studiosi quali Ladd e Bloch[292], sulla scia della lettura diderottiana esposta nella *Réfutation d'Helvétius*, il filosofo è stato da altri interpretato come fautore del totalitarismo (si pensi al già citato saggio di Roggerone, ma anche anche alle letture di Talmon e Cumming[293]). All'una e all'altra interpretazione si oppongono ad esempio quelle di Belaval e Gianformaggio[294] che invece, evidenziando il profondo

influsso di Montesquieu sul pensiero politico di Helvétius, rifiutano una lettura in senso totalitario e sottolineano invece la matrice liberal-garantista del pensiero politico del filosofo. Gianformaggio, in particolare, ricollegando la teoria politica di Helvétius alle sue idee attinenti all'ambito dell'antropologia, afferma che essa non può essere definita né democratica né totalitaria bensì sostanzialmente liberale e tenta di mostrare come le successive manipolazioni cui sono state sottoposte le opere di Helvétius siano in parte la causa dell'indecisione e della contraddittorietà delle letture critiche[295]. Sozzi, infine, colloca Helvétius nella tradizione repubblicana, affermando che l'ipotesi del dispotismo illuminato, effettivamente proposta in più punti del *De l'Esprit* e del *De l'Homme*, deriva per Helvétius unicamente da un'analisi realistica della situazione a lui contemporanea e dalla consapevolezza che essa avrebbe potuto essere riformata solo tramite l'azione di un principe coadiuvato da un filosofo[296]; ciò non toglie tuttavia, che l'ideale di Stato proposto da Helvétius sia, per Sozzi, quello della piccola repubblica in cui vi sia una diretta partecipazione dei cittadini all'attività politica, in cui la proprietà privata sia un diritto da salvaguardare ma allo stesso tempo da limitare al fine di evitare l'aumento della disuguaglianza economica, e infine in cui l'interesse pubblico e privato si armonizzino e le leggi siano conformi all'interesse generale, dunque atte a garantire la felicità al maggior numero dei cittadini.

Al di là della discrepanza tra le varie interpretazioni, è accertato che Helvétius fu recepito dai contemporanei come un fautore del dispotismo illuminato, come emerge ad esempio chiaramente dalla *Réfutation d'Helvétius* di Diderot[297]. Vi sono in effetti vari punti in *De l'Homme* in cui egli appoggia tale forma di governo[298], per quanto i suoi attacchi al potere arbitrario delle monarchie assolute siano così numerosi e veementi[299] da tradire tutto il fascino che l'idea della libertà politica doveva esercitare sul filosofo. Il suo pensiero mostra così quella ambivalenza nei confronti del principe e delle libertà costituzionali che, come è stato rilevato dalla critica, è tipica di tutta la cultura illuministica[300]. Non avendo notizie certe riguardo ad un eventuale contatto di Büchner con le opere helveziane, è difficile stabilire se il filosofo sia stato recepito anche dal Nostro come un sostenitore del dispotismo illuminato e quindi se costituisca anch'egli un possibile destinatario della satira politica condotta in *Leonce und Lena* con la figura del re Peter.

Anche prescindendo dalla questione della monarchia illuminata, vi sono comunque delle differenze sostanziali tra il pensiero politico di Helvétius e quello di Büchner. Entrambi sono sicuramente animati dall'intento di trasformare lo *status quo* e modificarlo in vista di una società più giusta e 'più felice' per tutti, ma vi è una profonda discrepanza riguardo ai mezzi con cui attuare tale trasformazione e riguardo all'ambito su cui dovrebbe concentrarsi l'azione della politica. Per Helvétius questo ambito è in primo luogo quello giuridico-morale e solo secondariamente quello economico e sociale[301]. Egli è convinto che l'uomo possa trasformare il contesto in cui vive, ma vede come unico strumento di trasformazione quello della riforma

legislativa e pedagogica[302]: il suo scopo, nel *De l'Homme*, è dunque solo quello di proporre «il germe di una Legislazione nuova e più conforme alla felicità dell'umanità» («le germe d'une Législation neuve et plus conforme au bonheur de l'humanité»)[303]. La riforma legislativa potrà realizzarsi solamente a partire dall'azione dei governi, se essi comprenderanno i principi materialistici del sistema filosofico helveziano e plasmeranno la propria azione politica sulla base di tali principi:

> Dans l'étude que le philosophe en fait, son objet est leur [des hommes] bonheur. Ce bonheur est dépendant et des lois sous lesquelles ils vivent, et des instructions qu'ils reçoivent. La perfection de ces lois et de ces instructions suppose la connaissance préliminaire du cœur, de l'esprit humain, de leurs diverses opérations, enfin des obstacles qui s'opposent aux progrès des sciences, de la morale, de la politique et de l'éducation. Sans cette connaissance, quels moyens de rendre les hommes meilleurs et plus heureux![304]

Sicuramente una legislazione giusta deve comprendere per Helvétius anche una regolamentazione dei rapporti economici vigenti tra le singole classi in modo da attenuare i danni provenienti da un'eccessiva disuguaglianza di ricchezze, ma si tratta di piccoli aggiustamenti legislativi che non coinvolgono profonde trasformazioni dell'intero sistema economico[305] e del rapporto tra *ricchi* e *poveri*. Helvétius, pur ribadendo che la felicità degli individui non coincide con l'uguaglianza sociale ed economica[306], è consapevole del fatto che una distribuzione più giusta della ricchezza sia la condizione per una maggiore felicità pubblica e privata e afferma che tutti devono essere messi nelle condizioni di essere felici, sapendo che questo presuppone una distribuzione di ricchezza più equa («Mais une égale répartition du bonheur entre les Citoyens suppose une moins inégale répartition des richesses Nationales»[307]). Proprio per questo, tra le questioni da esaminare per riformare la legislazione in modo da garantire la felicità del più gran numero di persone, Helvétius cita anche il problema dell'estrema povertà affermando che l'impossibilità di soddisfare anche i bisogni fisiologici più elementari preclude all'uomo ogni possibilità di virtù e quindi, secondo la visione helveziana illustrata in 4.2.2, anche di felicità:

> Si l'indigent a réellement une Patrie; si la non-propriété doit quelque chose au pays où elle ne possède rien; si l'extrême pauvreté toujours aux gages des riches et des Puissants n'en doit pas souvent favoriser l'ambition; *si l'indigent enfin n'a pas trop de besoins pour avoir des vertus*[308].

Il brano presenta una contrapposizione tra virtù e bisogni materiali analoga a quella su cui si articola il dialogo tra Woyzeck e il «Capitano» in H4,5 citato in apertura di questo capitolo. È vero che con il termine

«virtù» Helvétius fa riferimento all'ambito dell'utilità sociale e non ad un concetto di tipo moralistico repressivo, mentre nel brano di *Woyzeck* l'opposizione si articola tra bisogni materiali e virtù intesa in senso etico cristiano; tuttavia la corrispondenza tra i due passi è decisamente evidente e si manifesta nell'idea che il soddisfacimento dei bisogni primari sia il presupposto fondamentale su cui fondare qualsiasi progetto di rinnovamento politico o etico.

Bisogna però sottolineare che questo aspetto rimane piuttosto marginale nel pensiero helveziano ed è quindi improbabile che tale corrispondenza possa derivare da un richiamo diretto all'opera di Helvétius, tanto più che le soluzioni proposte da quest'ultimo al problema sociale sono diametralmente opposte a quelle che invece stanno alla base dell'attività rivoluzionaria di Büchner. Una prima soluzione è infatti solo di tipo morale e consiste nell'idea che il governo debba far comprendere ai cittadini che la felicità non coincide con la ricchezza e che si può essere «ugualmente felici senza essere ugualmente ricchi»: il governo dovrà dunque farsi promotore di valori alternativi al denaro, quali la gloria o l'onore, e ricompensare i cittadini che si rendono utili alla patria[309]. Vi sono poi anche soluzioni di tipo più specificatamente economico, ad esempio provvedimenti legislativi che prevedano la possibilità di una riforma agraria atta ad impedire il latifondo o prescrivano lo stanziamento di fondi da distribuire ai meno abbienti[310], ma si tratta sempre di azioni volte solo a limitare i pericoli della disuguaglianza senza implicare sostanziali mutamenti del sistema socio-economico. Esse non si basano su una attenta analisi dei rapporti vigenti né propongono un vero e proprio progetto di cambiamento[311]. I diritti connessi alla proprietà privata, diritti che secondo la visione helveziana l'uomo ha «per natura»[312], non vengono sostanzialmente messi in discussione, anzi risultano la base fondamentale dello Stato[313]. Si deve certo impedire che la disparità tra ricchi e poveri diventi eccessiva e porti a quella involuzione della vita pubblica che consiste nell'accentramento del potere nelle mani di pochi e sfocia in fine nel dispotismo[314], ma Helvétius contempla solo la possibilità di limitare e non di eliminare la disparità sociale che lui accetta come inevitabile. La dottrina helveziana dell'«uguaglianza naturale» non si traduce dunque in una teoria dell'uguaglianza sociale volta ad eliminare le differenze economiche o di classe. Il suo progetto di rinnovamento si concentra sull'ambito giuridico e pedagogico ed è volto alla creazione di leggi giuste che non solo tutelino l'interesse generale ma possano educare i cittadini in modo tale da renderli «virtuosi», ovvero illuminarli su ciò che costituisce il loro vero interesse e che non può non coincidere con quello pubblico. I lievi interventi previsti in materia economica, che hanno principalmente lo scopo di prevenire la crescita eccessiva del divario tra ricchi e poveri, sono dunque solo funzionali al progetto etico-politico.

Per Büchner, invece, il radicale sovvertimento dei rapporti economici e sociali vigenti è il presupposto per qualsiasi tipo di cambiamento in ambito politico. Al di là delle singole interpretazioni che sono state date

del pensiero politico büchneriano, ciò che emerge con chiarezza sia dalle lettere che dai documenti che testimoniano la sua attività politica è che il principale scopo dell'azione rivoluzionaria è e deve essere per Büchner primariamente di natura economica e sociale, ossia deve mirare a capovolgere i rapporti di sfruttamento tra una minoranza di «ricchi» e una maggioranza di «poveri» (cfr. 2.3). Büchner si distanzia apertamente dai rivoluzionari liberali convinti di poter «cambiare la società per mezzo delle idee» e impegnati nella lotta per i diritti politici o per la concessione di una Costituzione da parte dei Principi, e afferma che la questione principale da affrontare è quella sociale ed economica del divario tra ricchi e poveri, questione che non ammette alcun compromesso con il potere monarchico e che non può essere risolta se non con un'azione rivoluzionaria portata avanti 'dal basso', dalla massa. È questa la strategia politica che sta alla base di *Der Hessische Landbote* (cfr. 2.3) e che emerge anche in alcuni significativi brani dell'epistolario. Si pensi ad esempio alle seguenti affermazioni:

> Ich werde zwar immer meinen Grundsätzen gemäß handeln, habe aber in *neuer* Zeit gelernt, daß nur das notwendige Bedürfnis der großen Masse Umänderungen herbeiführen kann, daß alles Bewegen und Schreien der *Einzelnen* vergebliches Torenwerk ist[315].
>
> Die ganze Revolution hat sich schon in Liberale und Absolutisten geteilt und muß von der ungebildeten und armen Klasse aufgefressen werden; das Verhältnis zwischen Armen und Reichen ist das einzige revolutionäre Element in der Welt, der Hunger allein kann die Freiheitsgöttin und nur ein Moses, der uns die sieben ägyptischen Plagen auf den Hals schickte, könnte ein Messias werden. Mästen Sie die Bauern, und die Revolution bekommt die Apoplexie. Ein *Huhn* im Topf jedes Bauern macht den gallischen *Hahn* verenden[316].

Evidente è tutta la distanza che separa il pensiero profondamente riformista[317] di Helvétius da quello rivoluzionario di Büchner. Helvétius non concepisce l'idea di una rivoluzione e sottolinea ripetutamente come il cambiamento della società debba avvenire gradualmente, anzi quasi insensibilmente, tramite successive riforme delle leggi[318]. Il rinnovamento della politica e della società del suo tempo non può nascere dalla maturazione progressiva della coscienza popolare, ma deve necessariamente venire 'dall'alto'. Presupposto per questo rinnovamento è infatti la profonda e nuova conoscenza della natura umana raggiunta nell'ambito filosofico, che è ovviamente preclusa a chi non sia filosofo. Secondo Helvétius, infatti, è solo sulla base della «nuova morale»[319] che potrà realizzarsi quel rinnovamento delle leggi e dell'educazione che porterà maggior felicità e «virtù» per tutti. Dunque, il primo ambito da riformare è quello filosofico-morale e solo sulla base della riforma etica si potranno poi modificare le leggi e l'educazione. Quest'ultime sono a loro volta i principali strumenti atti a rinnovare la società e creare uno Stato in cui gli interessi si armonizzino e

tutti possano essere «felici e virtuosi»[320]. Questo processo di rinnovamento, nello stadio attuale della società e presuppone per Helvétius la necessità di un «Legislatore» che conosca la natura umana e possa dunque dare inizio a quella riforma della morale, delle leggi e dell'educazione necessaria al raggiungimento bene comune[321]. Il popolo infatti, per Helvétius, a differenza di quanto afferma La Mettrie, è sì capace di pensare[322], ma ha bisogno di essere guidato e «educato» poiché è ancora schiavo della religione e dei pregiudizi e non conosce la vera natura umana così come essa è stata rivelata dalla filosofia materialistica. Quest'ultima, essendo basata sul presupposto che l'interesse è l'unico motore degli uomini[323], insegna all'individuo che egli può raggiungere la propria felicità solo se tutta la società in cui vive è felice, e dunque che ogni comportamento nocivo alla società deve essere abbandonato perché, anche se apparentemente dà piacere, è in realtà contrario al proprio interesse[324]. Il Legislatore viene descritto come un uomo eccezionale cui spetta il compito di riformare le leggi tenendo conto dei bisogni reali degli individui: in una nazione già formata, con leggi e pregiudizi già radicati, il riformatore dovrà essere un «genio» capace non solo di penetrare la natura umana e stabilire le leggi «proprie a rendere gli uomini felici», ma anche di conoscere profondamente le peculiarità della società in modo da poter modellare le strategie di azione sulle necessità proprie di una determinato popolo[325]. Per far ciò e per vincere le innumerevoli resistenze che gli si presentano non basterà al Legislatore essere autorevole[326] ma dovrà avere l'appoggio del potere politico: è per questo che Helvétius, come è stato evidenziato da Sozzi[327], pensa al «filosofo consigliere del Principe» ovvero ad una collaborazione tra politica e filosofia secondo cui il filosofo dovrebbe essere l'architetto[328] che disegna il progetto di rinnovamento e il Principe dovrebbe essere così illuminato da sfruttare il proprio potere per realizzare tale progetto[329].

È proprio questo aspetto del pensiero helveziano, questo suo rimanere sostanzialmente legato alla figura dell'«educatore», del riformatore capace di rinnovare la società sulla base della filosofia, a rendere manifesta tutta la distanza che separa la teoria politica di Helvétius da quella di büchneriana. Büchner non crede né nel ruolo del singolo né in un rinnovamento dall'alto, né tantomeno in un progetto di riforma legislativa e pedagogica che pretenda di cambiare la società «tramite le idee»[330] e non vada a intaccare l'intero sistema sociale e economico. Il problema non è riformare le leggi e educare il popolo bensì renderlo consapevole della situazione di sfruttamento in cui esso si trova e stimolare così un'azione rivoluzionaria e violenta 'dal basso' radicata nel «notwendiges Bedürfnis der großen Masse»[331]:

> Meine Meinung ist die: Wenn in unserer Zeit etwas helfen soll, so ist es *Gewalt*. Wir wissen, was wir von unseren Fürsten zu erwarten haben. […] Man wirft den jungen Leuten den Gebrauch der Gewalt vor. Sind wir denn aber nicht in einem ewigen Gewaltzustand? Weil wir im Kerker geboren und großgezogen sind, merken wir nicht mehr, daß

> wir im Loch stecken mit angeschmiedeten Händen und Füßen und einem Knebel im Munde. Was nennt Ihr denn *gesetzlichen Zustand*? Ein *Gesetz*, das die große Masse der Staatsbürger zum fronenden Vieh macht, um die unnatürlichen Bedürfnisse einer unbedeutenden und verdorbenen Minderzahl zu befriedigen? Und dies Gesetz, unterstützt durch eine rohe Militärgewalt und durch die dumme Pfiffigkeit seiner Agenten, dies Gesetz ist eine ewige, rohe Gewalt, angetan dem Recht und der gesunden Vernunft, und ich werde mit *Mund* und *Hand* dagegen kämpfen, wo ich kann[332].

È evidente in questo passo anche il rifiuto di qualsiasi forma di paternalismo filantropico o progetto pedagogico dall'alto, rifiuto che si ritrova non solo in altre lettere[333], ma anche nelle testimonianze biografiche[334] (cfr. cap. 2).

Se dunque vi sono alcuni elementi – come il rifiuto dell'innatismo, il principio dell'uguaglianza naturale, l'affermazione di un determinismo sociale e la fiducia nella possibilità di cambiare la realtà sociale – che avvicinano sicuramente il pensiero büchneriano a quello di Helvétius più di quanto non accada per La Mettrie, occorre ricordare che si tratta di aspetti isolati dietro cui si celano comunque sostanziali differenze di strategie e intenti.

Proprio gli aspetti rilevati in questo sottocapitolo relativamente alla riforma pedagogico-legislativa e al ruolo sostanzialmente paternalistico assegnato allo Stato, permettono di limitare anche la portata dell'influsso helveziano sulla caratterizzazione dei dantonisti in *Dantons Tod*: come si è visto in 2.2, infatti, alcuni aspetti del pensiero politico di Helvétius, in particolare quelli relativi al rapporto tra Stato, felicità sociale e felicità individuale, trovano effettivamente riscontro nella Repubblica ideale delineata dai dantonisti in I/1. Tuttavia, si tratta solo di elementi limitati poiché gli sviluppi che essi trovano nell'opera helveziana non trovano alcuna corrispondenza nelle repliche di Camille e Hérault in *Dantons Tod*.

4.3.3 D'Holbach: il progetto di unione tra morale e politica

Il pensiero politico di d'Holbach mostra ambiguità evidenti – ad esempio per quanto riguarda il giudizio sulle rivoluzioni, il rapporto tra cittadinanza e proprietà[335], la questione del pauperismo – e ha dato adito alle più diverse letture: se da un lato esso è stato letto come un «preludio alla Rivoluzione Francese»[336], per il suo ateismo rivoluzionario e per l'idea di una totale secolarizzazione del potere statale, dall'altro è stato interpretato in senso conservatore, soprattutto sulla base delle affermazioni holbachiane relative alla monarchia illuminata e della diffidenza espressa in varie opere nei confronti delle rivoluzioni[337]. Così nella produzione di d'Holbach si è voluto leggere di volta in volta l'anticipazione della Rivoluzione Francese o, al contrario, la difesa del dispotismo illuminato, l'espressione di una visione progressista della società oppure di una concezione ancora legata

al passato e ignara delle trasformazioni sociali ed economiche incipienti. Non si intende qui entrare nel merito delle discussioni specialistiche né tantomeno illustrare approfonditamente il pensiero politico del barone sulla base della sua vastissima produzione. Ci si soffermerà solo su alcuni aspetti rilevanti per il confronto con l'opera e l'attività di Büchner.

Come è stato rilevato da alcuni studiosi[338], il pensiero politico di d'Holbach presenta varie analogie con quello helveziano, anche se vi sono evidenti differenze che non permettono una trattazione congiunta dei due filosofi. L'aspetto sicuramente più rilevante che li accomuna è costituito dalla fondamentale importanza attribuita alla sfera politica: entrambi i filosofi sono animati da un deciso intento di sviluppare, sulla base del materialismo, un programma di profondo rinnovamento della società. Come nelle opere di Helvétius la *Weltanschauung* materialistica è funzionale alla presentazione di un progetto di radicale riforma legislativa e pedagogica dello Stato e della società, così nella produzione holbachiana si rileva un evidente passaggio dall'esposizione delle teorie materialistiche e soprattutto dalla spietata critica alla religione, nelle opere comprese tra il 1755 e il 1770, all'elaborazione di una nuova politica e un nuovo sistema sociale, elaborazione che trova espressione in particolare nelle opere del decennio 1770-1780.

Si è visto che, per Helvétius, alla base della fiducia nella possibilità di un totale rinnovamento etico e politico sta una ben precisa concezione dell'uomo caratterizzata dal rifiuto del determinismo organicistico tipico del pensiero di La Mettrie e dalla convinzione che gli individui, tutti per natura uguali, possano essere educati tramite l'istruzione e la trasformazione del particolare contesto sociopolitico in cui si trovano a vivere. Si è visto anche come proprio tale visione sembri da un lato mostrare precise corrispondenze con alcune affermazioni di Büchner relative all'uguaglianza naturale e all'influsso del contesto sociale sui singoli individui, dall'altro distanziarsene per quanto riguarda gli aspetti più prettamente pedagogici e etici. La concezione di d'Holbach si colloca per così dire a metà strada tra il determinismo biologico lamettriano e il determinismo sociale di Helvétius[339]. Anche per d'Holbach, come già si è visto in Helvétius, il progetto di rinnovamento politico implica necessariamente la fiducia nella possibilità di cambiare gli uomini e di influire su di essi modificando il contesto sociale e giuridico in cui vivono. In più punti delle sue opere il barone si dichiara convinto che sia possibile insegnare agli uomini in cosa consista il loro vero interesse e in questo modo indirizzare le loro passioni verso vantaggi reali e non illusori[340]. Gli uomini, per d'Holbach, non sono per natura anti-sociali, anzi, la loro inclinazione naturale alla felicità li rende 'sociali' in quanto essi si uniscono in società proprio perché riconoscono che solo così possono raggiungere più facilmente la propria felicità aiutandosi reciprocamente. Per quanto ogni individuo nasca con una determinata costituzione e vi possano essere individui dotati di una «organizzazione pericolosa»[341], nessuno è cattivo per natura[342], anzi, la natura rappresenta per d'Holbach sempre un'entità fondamentalmente positiva.

Qualsiasi comportamento malvagio o antisociale è dunque da attribuire a fattori esterni, quali la società o l'educazione errata, che non hanno saputo correggere tendenze potenzialmente antisociali e le hanno anzi incoraggiate. «L'homme est méchant, non parce qu'il est né méchant, mais parce qu'on le rend tel»[343] (l'uomo è malvagio non perché nasce malvagio ma perché lo si rende tale), afferma d'Holbach nel capitolo XIV del *Système de la nature* dedicato alla morale e alle leggi, riprendendo un concetto già illustrato ampliamente nei capitoli IX e XII[344]:

> *La nature ne fait les hommes ni bons ni méchants*: elle en fait des machines plus ou moins actives, mobiles, énergiques; elle leur donne des corps, des organes, des tempéraments dont leurs passions et leurs désirs plus ou moins impétueux sont des suites nécessaires; ces passions ont toujours le bonheur pour objet; […] Le cœur de l'homme est un terrain qui, suivant sa nature, est également propre à produire des ronces ou des grains utiles, des poisons ou des fruits agréables en raison des semences qu'on y aura jetées, et de la culture qu'on lui aura donnée. […] Ce sont nos Parents et nos instituteurs qui nous rendent bons ou méchants, sages ou déraisonnables, studieux ou dissipés, solides ou légers et vains […]. C'est donc l'éducation qui, en nous inspirant des opinions ou des idées vraies ou fausses, nous donne les impulsions primitives, d'après lesquelles nous agissons d'une façon avantageuse ou nuisible à nous-mêmes et aux autres[345].

Per d'Holbach, dunque, l'uomo è sempre il risultato di una interazione tra fattori organici derivanti dalla natura – i «fluidi e i solidi che costituiscono l'organismo»[346], le inclinazioni naturali, la particolare costituzione fisica – e fattori esterni che variano dall'ambiente naturale (clima, alimentazione etc.) a quello sociale (educazione, rapporto con i genitori, istituzioni e leggi che regolano la società in cui l'individuo vive).

Occorre però sottolineare che d'Holbach rifiuta l'idea dell'uguaglianza naturale formulata da Helvétius. Per il barone vi sono delle caratteristiche derivanti dalla struttura organica e dal patrimonio genetico che sono ineliminabili e continuano ad influire sull'individuo per tutto l'arco della sua esistenza, nonostante subiscano successivamente gli influssi dell'educazione o delle circostanze di vita. La disuguaglianza tra gli individui, che per Helvétius non è naturale ma deriva semplicemente dalle diverse esperienze di vita di ciascuno, ha invece per d'Holbach sempre origine nella natura[347]. Dove Helvétius tendeva a limitare l'importanza e la portata dell'incidenza della natura sull'individuo e sulla società, d'Holbach, pur riconoscendo la centralità dell'interazione tra educazione e «organizzazione» per la formazione della personalità di ciascun individuo (cfr. 4.2.3), afferma ripetutamente la completa sottomissione dell'uomo alla natura[348]:

> Dans tous les phénomènes que l'homme nous présente depuis sa naissance jusqu'à la fin, nous ne voyons qu'une suite de causes et

> d'effets nécessaires et conformes aux lois communes à tous les êtres de la nature. Toutes ses façons d'agir, ses sensations, ses idées, ses passions, ses volontés, ses actions sont suites nécessaires de ses propriétés et de celles qui se trouvent dans les êtres qui le remuent. [...] C'est donc la nature toujours agissante qui marque à l'homme chacun des points de la ligne qu'il doit décrire; c'est elle qui élabore et combine les éléments dont il doit être composé; c'est elle qui lui donne son être, sa tendance, sa façon particulière d'agir[349].

È vero dunque che d'Holbach sottolinea sempre l'importanza dell'educazione e dell'interazione tra natura e istruzione[350], ma l'enfasi data alla natura[351] è sicuramente preponderante e talvolta così ridondante da gettare almeno un'ombra di dubbio sulla fiducia di d'Holbach nel ruolo dell'educazione e nella effettiva possibilità di cambiare gli esseri umani[352]. Come si è visto in 4.2.3, proprio questa insistenza sulla «nature» sembra avvicinare i passi di *Dantons Tod* analizzati in questo capitolo più al *Système de la nature* che non alle opere helveziane, almeno a livello lessicale. Se però si considerano i brani delle lettere di Büchner citati in 4.3.2 e il suo rifiuto della «disuguaglianza naturale», appare chiaro che essi mostrano una maggior corrispondenza con le affermazioni di Helvétius che non con quelle di d'Holbach, almeno relativamente alla questione dell'uguaglianza e del determinismo.

Altri aspetti interessanti ai fini di questa analisi emergono dall'analisi delle considerazioni di d'Holbach relative all'origine dei crimini all'interno della società. Dove La Mettrie affermava l'impossibilità di modificare le inclinazioni naturali degli uomini e quindi vedeva nella coercizione e nella repressione l'unico modo per risolvere l'insanabile conflitto tra società e individuo, d'Holbach afferma invece che, per risolvere questo conflitto, è sufficiente dimostrare agli uomini che esso, in una società giusta, è sempre solo illusorio. Se infatti la società rimane conforme allo scopo per cui è nata e quindi è effettivamente garante della felicità dei suoi membri, allora l'interesse individuale e quello sociale non possono che coincidere. Come si è visto in 4.2.3, la società nasce infatti per d'Holbach quando gli uomini si rendono conto che, proprio a causa della loro disuguaglianza naturale, hanno bisogno gli uni degli altri per essere felici e raggiungere il benessere[353]; essa è dunque *naturale* in quanto è il risultato della tendenza naturale degli individui alla felicità ed è quindi un prodotto *necessario* della natura umana[354]. In questo modo d'Holbach risolve l'insanabile antitesi tra natura e società che sottende al pensiero di La Mettrie. La società per d'Holbach, se rimane fedele allo scopo per cui è nata (garantire la felicità dei suoi membri), non può in alcun modo essere in antitesi con la natura, ma anzi permette il libero dispiegamento dell'inclinazione naturale di ciascuno: l'uomo, amando se stesso, ama necessariamente gli altri, in quanto essi sono necessari alla propria felicità. Dunque contribuendo al benessere altrui l'individuo non fa che raggiungere il proprio. In questo modo il concetto di interesse personale, lungi da trovarsi in contrasto

con quello sociale, diventa per d'Holbach il fondamento delle virtù sociali[355]. Questa idea si basa su una visione dell'uomo profondamente ottimistica secondo cui ogni tendenza potenzialmente antisociale può essere corretta insegnando all'individuo che essa, essendo in antitesi con la società, si rivela necessariamente a lungo termine anche contraria all'interesse individuale.

Partendo da questi presupposti, d'Holbach attribuisce le cause di azioni malvagie o antisociali non tanto a tendenze innate degli individui quanto ai governi «malati» e ingiusti perché non orientati alla felicità dei cittadini[356] oppure alla società stessa che ha perso di vista il suo scopo primario e ha cessato di garantire il benessere dei suoi membri. In questo senso le ragioni del crimine non sono da ricercare in una innata tendenza al male di alcuni individui, ma nella società che li spinge indirettamente a compiere azioni criminali perché li costringe in situazioni di miseria e degrado estremo o perché non fornisce loro l'educazione necessaria affinché essi imparino a «contenere la foga del loro temperamento» e indirizzare le proprie passioni verso il bene comune. Significativo a questo proposito è il seguente passo del *Système de la nature*:

> Les hommes, comme on ne peut assez le répéter, ne sont si portés au mal que parce que tout semble les y pousser. Leur éducation est nulle dans la plupart des états; l'homme du peuple n'y reçoit d'autres principes que ceux d'une religion inintelligible, qui n'est qu'une faible barrière contre les penchants de son cœur. En vain, la loi lui crie de s'abstenir du bien d'autrui, ses besoins lui crient plus fort qu'il faut vivre aux dépens de la société qui n'a rien fait pour lui et qui le condamne à gémir dans l'indigence et la misère; privé souvent du nécessaire, il se venge par des vols, des larcins, des assassinats; au risque de sa vie il cherche à satisfaire soit ses besoins réels, soit les besoins imaginaires que tout conspire à exciter dans son cœur. [...] Il se promet de nuire à un patrie qui n'est pas qu'une marâtre pour lui [...]. Ainsi la société punit souvent les penchants que la société fait naitre, ou que sa négligence fait germer dans les esprits; elle agit comme ces père injustes qui châtient leurs enfants des défauts qu'ils leurs ont eux-mêmes fait contracter[357].

Nel brano appena citato si traccia un chiaro nesso tra miseria e crimine e si interpreta l'azione criminale come una sorta di vendetta dell'individuo nei confronti di una società che «non fa niente per lui» o di una patria che «non è che un martirio». Più avanti si interpretano le azioni criminali come vendette nei confronti di una società ingiusta e parziale che favorisce una piccola parte dei suoi membri ed è «crudele con il maggior numero»[358]. Si afferma inoltre che una società che non può o non vuole procurare alcun bene ai suoi membri perde tutti i diritti su di loro[359]. In particolare – e questo è un altro aspetto interessante ai fini del confronto con l'opera büchneriana – la società è per d'Holbach ingiusta e spinge al crimine quando non permette a tutti i suoi membri di soddisfare i propri «besoins physiques»[360] (bisogni

fisici). Sicuramente si fa riferimento anche ad un temperamento particolarmente pericoloso e potenzialmente criminale, ma questo potrebbe essere facilmente corretto se la politica si «occupasse seriamente dell'istruzione e del benessere del popolo», se le leggi fossero più eque e se alcuni cittadini non fossero costretti a procurarsi il necessario per la propria sussistenza alle spese di quelli che vivono nel superfluo[361].

Queste idee, già presenti in *Système de la nature*, vengono riprese e chiarite anche nelle opere successive, ad esempio in *La politique naturelle*, *Éthocratie*, *Système social* e *Morale universelle*[362]. Qui d'Holbach individua nell'eccessivo divario tra «ricchi» e «poveri» il problema di fondo della società del suo tempo e si fa portavoce di una visione per certi versi progressista volta ad individuare le cause sociali della degradazione del popolo e combattere il crimine tramite la prevenzione e il miglioramento delle condizioni di vita dei membri della società, piuttosto che tramite la punizione e la coercizione[363]. Proprio tali idee sembrano effettivamente avvicinare il pensiero holbachiano e quello di Büchner. Il bene di una nazione, si afferma in *Système social*, «non esige che un piccolo numero di membri della società si arricchisca e goda del superfluo, ma che il più gran numero goda dell'agio o per lo meno del necessario»[364]. In *La politique naturelle* si mette in evidenza la necessità di una più equa distribuzione della proprietà[365] e di una più ampia circolazione della ricchezza al fine di rafforzare i vincoli nazionali e prevenire le spinte antisociali:

> Une Politique plus équitable et plus saine devrait sentir que c'est la propriété qui lie l'homme à la Patrie; que l'homme qui ne possède rien ne tient à rien; qu'une Nation remplie de mendiants et de vagabonds, est bientôt infectée par le crime que rien ne peut déraciner. L'intérêt de la Société demande que le plus grand nombre de ses membres jouisse de quelque chose. [...] D'ailleurs la circulation des richesses donne à tous les membres d'un Etat, un mouvement, une activité, un courage avantageux; au lieu que les richesses inégalement réparties produisent une paresse, un découragement, une envie stérile, et des crimes[366].

Sempre in *La politique naturelle*, nella parte specificatamente dedicata alla «Ripartizione delle ricchezze», si afferma esplicitamente che la causa della degradazione dei popoli e del dilagare della criminalità è da rintracciare nell'eccessiva disuguaglianza sociale tra le diverse classi e che una buona politica dovrebbe «arricchire i sudditi con la maggior eguaglianza possibile»[367]. Ma è soprattutto in *Éthocratie* che la questione della disuguaglianza sociale viene affrontata nel modo più approfondito. Nel capitolo ottavo, interamente dedicato al rapporto tra ricchi e poveri, si afferma che l'enorme sproporzione di ricchezze è la causa dei più grandi mali della società[368] e deve dunque meritare tutta l'attenzione dei governi, i quali dovrebbero evitare l'accumulo di beni nella mani di pochi e provvedere alla sussistenza di tutti i cittadini. È l'indigenza, la mancanza del necessario, a rendere gli uomini «furiosi» e antisociali:

> Véxé par les impôts, dépouillé par les riches, maltraité par les grands, rebute par des cœurs endurcis, dépourvu pour l'ordinaire des principes de la morale, le pauvre s'irrite contre la Société, lui déclare la guerre, se venge de ses injustices par des crimes, et risque souvent sa vie, soit pour ne pas mourir de faim, soit pour contenter des vices que l'exemple des riches lui a fait contracter. L'indigence [...] ou flétrit le cœur de l'homme ou le rend furieux. On est surpris de voir les gens du peuple si bas, si dépourvus de honte, si disposés à commettre le mal pour l'intérêt le plus sordide; mais on cessera de s'en étonner quand on réfléchira que, par l'iniquité des gouvernements, par leur négligence à réprimer ou à punir l'excès des riches et des grands, le ressort de l'âme du pauvre est entièrement brisé; il se méprise lui-même, parce qu'il se voit objet du mépris et des rebuts de tout le monde; il hait les riches et tous les supérieurs, parce qu'il ne voit en eux que des ennemis, des hommes dépourvus de pitié; l'autorité parce qu'il croit qu'elle n'est faite que pour l'opprimer, et non pour le secourir ou le défendre[369].

I passi citati mostrano effettivamente un aspetto progressista del pensiero holbachiano, soprattutto per quanto riguarda l'enfasi sulla problematica della ripartizione delle ricchezze e l'idea della responsabilità sociale del crimine con la necessità di intervenire non tanto in modo punitivo sull'individuo quanto in modo 'correttivo' sulla società: si tratta effettivamente di aspetti apparentemente non lontani dalle idee büchneriane relative alla disparità tra ricchi e poveri, alla questione delle condizioni materiali del popolo e del rapporto tra società ingiusta e crimine (si pensi in particolare a *Woyzeck* e ai «Bürger» di *Dantons Tod*).

Tuttavia, se si considerano le soluzioni proposte da d'Holbach a queste problematiche allora si rileva una profonda distanza tra la visione holbachiana dello Stato, della società, dei metodi e dello scopo dell'azione politica e la concezione büchneriana. In primo luogo, l'approccio holbachiano alla questione del crimine e soprattutto della riforma della società rimane sostanzialmente di tipo etico e non sfocia nella proposta di un radicale cambiamento dell'assetto socio-economico. D'Holbach propone semmai un progetto di riforma che è prima di tutto di tipo pedagogico e morale. I riferimenti all'origine socio-economica del crimine, seppur presenti nelle opere holbachiane, sono sempre subordinati alla sfera etica. Con un'insistenza ridondante si ripete infatti che la principale colpa della società è sempre di natura morale: crimini e vizi sono sicuramente incoraggiati da condizioni di vita disastrate o da tendenze naturali perverse, ma sono prima di tutto e principalmente il risultato di una mancata azione pedagogico-educativa da parte del Governo. Se i malvagi e viziosi sono così numerosi è solo perché chi li governa non ha saputo insegnare agli individui quale fosse il loro vero interesse né tanto meno dare loro strumenti per tenere a freno il proprio temperamento e indirizzarlo al bene sociale:

> Les vicieux et les méchants sont si communs sur la terre, si opiniâtres, si attachés à leurs déréglementes, parce qu'il n'est aucun gouvernement qui leur fasse trouver d'avantage à être justes, honnêtes et bienfaisants; au contraire, partout les intérêts les plus puissants les sollicitent au crime, en favorisant les penchants d'une organisation vicieuse que rien n'a rectifiée ni porte vers le bien[370].

Si tratta di un concetto ribadito più volte non solo nel *Système de la nature* ma anche nelle altre opere, in particolare in *Système social*[371] e in *La politique naturelle*, dove si attribuisce chiaramente e ripetutamente l'asocialità di determinati individui alle cattive istituzioni e al fatto che il Governo abbia trascurato di illuminarli sui loro veri interessi:

> Les hommes ne sont malheureux, insociables et méchants, que parce qu'on néglige de les éclairer sur leurs vrais intérêts; un mauvais Gouvernement ne fait que les diviser, les abrutir, les rendre insociables, séparer l'intérêt personnel de l'intérêt général; en un mot, il sème le vice et ne peut être surpris de ne point recueillir des vertus. Des mauvaises Lois, des Gouvernements injustes, des institutions vicieuses […] ne formeront jamais que des mauvais Citoyens[372].

Diretta conseguenza di una tale visione è che le soluzioni proposte da d'Holbach al problema delle tendenze antisociali dei cittadini sono prima di tutto di tipo etico. L'individuo che agisce contro la società è semplicemente «ignorante», crede che sia nel proprio interesse compiere un certo crimine e non si rende conto che a lungo termine il crimine, attaccando la società (che è garante della felicità di tutti), metterà in pericolo anche la felicità di chi lo ha commesso. Basterà dunque far comprendere agli uomini la differenza tra interessi reali e illusori, ed essi agiranno *necessariamente* sempre in modo utile alla società, poiché capiranno che solo dalla felicità della società dipende la propria[373] e che è dunque nel proprio interesse essere «virtuosi», secondo il senso holbachiano del termine: «l'homme raisonnable est donc *obligé* de sentir qu'il est de son intérêt d'etre vertueux. La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres»[374]. Solo tramite una simile azione pedagogica sarà possibile convincere gli uomini ad abbandonare comportamenti criminali derivanti o dalla loro «organizzazione» o da un errore di valutazione di ciò che davvero costituisce un bene effettivo[375]:

> L'homme n'est si souvent méchant que parce qu'il se sent presque toujours intéressé à l'être; que l'on rende les hommes *plus éclairés et plus heureux*, et l'on rendra meilleurs. Un gouvernement équitable et vigilant remplirait bientôt son état de citoyens honnêtes; il leur donnerait des *motifs, présents, réels et palpables, de bien faire*; il les ferait *instruire*, il leur ferait éprouver ses soins, il les séduirait par l'assurance de leur propre bonheur[376].

Il ruolo fondamentale dell'educazione in ambito politico viene ribadito in più punti del *Système* e di *La politique naturelle* dove l'educazione è definita a più riprese il metodo più efficace per intervenire sulla società e sugli individui in modo da stimolare le virtù sociali[377]. Essa, se fondata sulla nuova morale derivante dalla filosofia materialistica (cfr. 4.2.3), diventa così il tratto distintivo della «vera politica»:

> La vrai Politique […] n'a pas besoin que l'on trompe les hommes pour les dompter, elle veut qu'on leur fasse sentir leur intérêt réel, elle veut qu'on leur inspire l'amour de la patrie qui ne peut subsister sans liberté; elle veut qu'on leur montre l'utilité de l'association […]. Elle veut qu'on leur enseigne des vertus véritables sans lesquelles la vie sociale leur serait inutile et fâcheuse[378].

Anche per quanto riguarda la questione della ripartizione delle ricchezze, d'Holbach, pur individuando nell'eccesivo divario tra ricchi e poveri il principale problema della sua epoca, non arriva mai a formulare un'analisi accurata del particolare sistema socio-economico da cui esso deriva né tantomeno giunge a mettere in discussione l'assetto vigente. Il suo punto di vista anche in questo caso, come è stato giustamente osservato da alcuni studiosi, non è mai di tipo economicistico ma ha sempre una natura prettamente etica[379]. Ed infatti, pur ipotizzando anche metodi pratici per limitare l'eccessiva disuguaglianza – ad esempio la tassa sul lusso[380] – d'Holbach propone principalmente soluzioni di tipo etico e volontaristico, che non vanno a intaccare la struttura e i fondamenti dei rapporti socioeconomici tra le classi. Il principio della reciprocità, altrimenti definito dell'«utilitarismo altruista»[381], secondo cui ogni individuo cercando la propria felicità non fa che concorrere a quella degli altri e viceversa, non si sviluppa, infatti in un egualitarismo sociale: la disuguaglianza sociale è un fatto che non viene contestato, anzi viene considerato un dato di natura[382]. L'esistenza dei ricchi e dei poveri è dunque per d'Holbach ineliminabile. Se la natura, come si è visto più sopra, istituisce una disuguaglianza naturale tra gli individui, la società si basa proprio su tale disuguaglianza, anzi senza di essa non potrebbe esistere[383], in quanto la società nasce proprio perché gli uomini, essendo diversi, hanno bisogno gli uni degli altri, e si può reggere dunque solo se questa diversità viene mantenuta secondo un modello gerarchico[384].

Sia nel *Système de la nature* che in *La politique naturelle*[385] e *Système social*[386] si insiste sulla giustificazione della disuguaglianza e dei rapporti sociali di subalternità, affermando che proprio da tale disuguaglianza deriva la stabilità della società, a meno che essa non divenga eccessiva. In *La politique naturelle* d'Holbach sostiene che i cittadini più poveri non possono né devono fare altro che riconoscere e accettare l'autorità dei ricchi, poiché solo così possono sperare di ottenere dai potenti aiuto e soccorso[387]. Esistono dunque ceti sociali che non possono fare altro che accettare la protezioni dei potenti senza prendere

parte alla vita politica. Nel già menzionato capitolo VIII dell'*Éthocratie,* la società ideale auspicata da d'Holbach è descritta come una società composta da classi *diverse* che si trovano in armonia e in equilibrio e in cui tutti membri adempiono al proprio dovere: questo dovere è diverso per le classi povere e per quelle ricche, in particolare alle prime spetta il compito di lavorare, mentre i *ricchi* sono tenuti a fare opere di beneficienza e a cedere spontaneamente parte dei propri averi superflui allo Stato affinché esso possa aiutare i poveri. La società ideale sarebbe dunque quella in cui il Sovrano riuscisse a garantire un perfetto equilibrio tra *citoyens actifs* (cittadini attivi, i poveri) e *riches bienfaisants*[388] (ricchi benefattori):

> La justice du Souverain fait qu'il tient *la balance* d'une main sûre entre tous ses sujets: *il invite* tous les ordres de l'Etat à concourir au bien public à leur manière; les Grands, les Nobles, les Riches *par des bienfaits*, par *les secours qu'ils fournissent à l'indigence*; le Pauvre *par les services* qu'il rend au Prince, aux Riches, aux Grands[389].

Occorre soffermarsi brevemente sul brano appena citato perché da esso emergono chiaramente due aspetti del pensiero holbachiano fondamentali per comprendere la distanza che separa Büchner dal filosofo francese: il primo riguarda l'approccio alla questione sociale del rapporto tra ricchi e poveri, mentre il secondo concerne più specificatamente il ruolo del Governo e quindi in genere della politica. Per quanto riguarda il primo aspetto, è evidente che l'assetto sociale vigente e la condizione di subalternità dei poveri non vengono sostanzialmente messi in discussione da d'Holbach. La società ideale da lui delineata non implica una diminuizione della povertà o una più equa organizzazione del lavoro che impedisca la suddivisione tra una classe ricca e «oziosa» e una povera e «laboriosa» ma si regge sempre su questa suddivisione e in particolare su un rapporto di subalternità basato sullo scambio tra servizi e beneficenza, lavoro e filantropia. Sempre in *Éthocratie*, poco dopo il passo sopra citato, si dirà esplicitamente che la felicità nazionale non può che essere «l'effetto dell'equità del Sovrano, della *beneficenza del ricco* e del *lavoro del popolo*»[390]. Proprio questa idea del rapporto tra «povero lavoratore» e «ricco benefattore»[391] – rapporto che d'Holbach considera fondamentalmente giusto e in cui intravede il fondamento necessario del vivere sociale – ha un carattere profondamente conservatore e rappresenta uno degli aspetti del pensiero holbachiano che più si distanzia dalle idee di Büchner relative alla società. Basti pensare all'esplicito rifiuto della disuguaglianza sociale e dei rapporti di sfruttamento che caratterizza l'attività politica di Büchner[392] e al suo atteggiamento decisamente critico nei confronti di qualsiasi intervento di tipo filantropico volto a migliorare le condizioni delle masse senza però implicare una effettiva trasformazione dei rapporti di sfruttamento e quindi in fondo atto solo a paralizzare ogni azione rivoluzionaria:

> […] das Verhältnis zwischen Armen und Reichen ist das einzige revolutionäre Element der Welt, der Hunger allein kann die Freiheitsgöttin und nur ein Moses, der uns die sieben ägyptischen Plagen auf den Hals schickte, könnte ein Messias werden. Mästen Sie die Bauern, und die Revolution bekommt die Apoplexie. Ein *Huhn* im Topf jedes Bauern macht den gallischen *Hahn* verenden[393].

Per quanto riguarda il secondo aspetto cui si è accennato più sopra, quello relativo al ruolo del Governo, dai passi holbachiani emerge chiaramente come l'azione del Governo, in particolare del Sovrano, si limiti ad un'opera di incoraggiamento ed esortazione alla beneficienza o al lavoro ma non di reale intervento sul piano economico. È vero che d'Holbach mette spesso in evidenza la necessità che il Governo intervenga attivamente a ridimensionare la disuguaglianza tra le varie classi quando essa diventa eccessiva ed è vero che egli arriva ad ipotizzare una parziale redistribuzione della proprietà[394], ma questa idea rimane vaga e comunque sostanzialmente legata alla necessità di limitare gli eccessi senza coinvolgere un cambiamento radicale dell'assetto socio-economico in senso egualitario[395]. Inoltre, il controllo o l'eventuale redistribuzione della proprietà sulla base degli obblighi rispettivi dei ricchi e dei poveri vengono affidati solo alla buona volontà delle classi dirigenti e dei ricchi. In *La morale universelle*, ad esempio, criticando il fenomeno del lusso, d'Holbach afferma che molti dei mali da esso causati potrebbero essere eliminati se i ricchi, opportunamente «educati» dai Governi sui loro veri interessi, «rinunciassero a favore degli indigenti ai possedimenti superflui che hanno tra le mani e da cui non sanno trarre profitto»[396]. Ovviamente si tratta di una soluzione di tipo meramente volontaristico, che attiene alla sfera etica ed è caratterizzata da un'evidente inconsistenza politica. Ed in effetti, al di là dell'ipotetico intervento pratico di controllo della disuguaglianza tramite le tasse o la ridistribuzione del superfluo, d'Holbach sposta sempre l'accento sull'azione pedagogica del Governo[397] e la possibilità di risolvere o mitigare i conflitti sociali tramite un intervento educativo dall'alto volto a infondere nei ricchi quel senso di umanità e pietà che è alla base delle virtù sociali:

> Si une éducation plus sociable apprenait aux riches, aux nobles, à être citoyens, si les préjugés inhumains de la grandeur ne lui faisaient pas croire que les peuples sont des esclaves destinés à repaître sa vanité, si un orgueil insensé n'étouffait pas d'ordinaire dans les cœurs des hommes les plus opulents et les plus distingués d'un Etat tout sentiment de pitié, de reconnaissance, d'affection sociale; ne devraient ils pas être plus flattés d'exercer sur leurs inférieurs l'empire si doux de la bonté qui fait aimer, que l'empire tyrannique de l'injustice qui fait toujours détester? […] Voilà les sentiments que l'éducation devrait inspirer à la noblesse, ainsi qu'à l'opulence; la Législation devrait les fortifier, le Souverain les récompenser. La Morale, toujours en état de prouver à

> chaque citoyen que son intérêt se trouve lié avec celui de ces associés, convaincra les riches, que faire du bien c'est placer utilement son argent […][398].

È dunque prima di tutto tramite l'educazione e l'esempio[399] che i Governi (in particolare nell'*Éthocratie* il Sovrano), dovrebbero esortare i ricchi a incentivare la produzione, diminuire il lusso, praticare la beneficenza e insegnare ai poveri a trovare dignità nel loro lavoro, nella consapevolezza che esso è l'unico modo per contribuire alla felicità sociale (dunque anche alla propria) e per ripagare i ricchi della loro beneficenza[400]. Inoltre, solo rendendo i ricchi più giusti e meno sprezzanti nei confronti dei poveri si può impedire che questi ultimi cerchino di cambiare la propria condizione:

> Si des gouvernements plus équitables et plus humaines rendaient les grands et les riches plus justes, plus affables, moins dédaigneux pour leurs inférieurs, il y a lieu de croire que ceux-ci seraient moins pressés de sortir leur sphère: alors chaque citoyen, plus content de son état, ne chercherait pas à faire illusion aux autres par des airs de fatuité […][401].

Lo scopo ultimo è dunque quello di impedire ogni tentativo dei più poveri di uscire dalla situazione di subalternità, tentativo che renderebbe la società instabile e romperebbe quel rapporto tra beneficenza e gratitudine su cui essa si regge. Il rimedio più efficace per tutte le disfunzioni della società e dei suoi membri rimane dunque per d'Holbach sempre quello pedagogico[402], basato sulla «nuova morale» e volto a creare dei veri «citoyens»:

> Si l'on a fait attention à ce qui a été dit dans le cours de cet ouvrage, on verra que *c'est surtout l'éducation qui pourra fournir les vrais moyens de remédier à nos égarements*. C'est elle qui doit ensemencer nos cœurs; cultiver les germes qu'elle y aura jetés; mettre à profit les dispositions et les facultés qui dépendent des différentes organisations; […] enfin faire contracter aux âmes des habitudes avantageuses pour l'individu et pour la société. Elevé de cette manière les hommes n'auront aucun besoin des récompenses célestes pour connaitre le prix de la vertu; ils n'auront pas besoin de voir des gouffres embrasés sous leurs pieds pour sentir de l'horreur pour le crime. […] C'est ainsi *que l'éducation formera des citoyens à l'état*; les dépositaires du pouvoir distingueront ceux que l'éducation leur aura formés en raison des avantages qu'ils procureront à la patrie: ils puniront ceux qui lui seront nuisibles[403].

Questa completa «moralizzazione della politica», per usare l'espressione di Ladd[404], la concezione paternalistica dello Stato, l'approccio alla questione della disuguaglianza sociale, mostrano tutta la distanza che

separa il pensiero politico holbachiano e quello di Büchner. Si tratta di aspetti che non solo sono lontani dai presupposti su cui si basa l'attività rivoluzionaria del Nostro (cfr. 2.3), ma non trovano riscontro nemmeno in quei punti delle opere letterarie, in particolare di *Dantons Tod*, che pure, come si è visto in 2.2, sembrano rimandare ad alcune delle idee politiche di d'Holbach. Per quanto riguarda il «progetto di unione tra morale e politica» proposto dal filosofo, occorre inoltre ricordare che anche se esso si basa su un concetto di morale fondato sull'utilità sociale, sfocia poi in una condanna del *vizio* che sembra ricordare per certi versi proprio la morale religiosa così attaccata nell'opera holbachiana. Nel penultimo capitolo, intitolato «De la Législation morale contre les vice et les désordres de la Société», si afferma infatti esplicitamente che tutti i vizi sono «ingiustizie che disturbano l'ordine sociale» e devono quindi essere puniti e corretti dal potere politico[405] e tra questi si citano oltre alla vanità, alla collera e all'avarizia, anche i vizi «contrari alla castità» come la voluttà e la «débauche». Una simile ingerenza da parte del Governo contrasta nettamente con le istanze libertarie del pensiero büchneriano e con il suo netto rifiuto di un'autorità coercitiva e oppressiva tanto nell'ambito politico quanto in quello etico.

Vi sono infine due aspetti da considerare relativamente al pensiero politico di d'Holbach, ovvero la questione delle forme di governo e l'atteggiamento nei confronti delle rivoluzioni. Il primo aspetto rappresenta uno dei principali punti di distanza tra il pensiero politico di Büchner e quello di d'Holbach: se il primo, come si è visto nel secondo capitolo, rifiuta apertamente ogni forma di potere monarchico e qualsiasi tipo di compromesso con il potere assoluto, il secondo ripone invece tutta la propria fiducia nella figura del Sovrano illuminato[406]. Nonostante infatti d'Holbach, ad esempio in *La politique naturelle*[407], descriva i diversi tipi di potere, quello monarchico, repubblicano o oligarchico, in modo apparentemente imparziale – se si eccettua la condanna per il dispotismo – dalla sua opera emerge una chiara predilizione per la monarchia illuminata e una netta distanza da idee di tipo repubblicano e democratico[408]. Il filosofo rimane sostanzialmente legato all'idea del principe illuminato[409], che lui integra con la proposta, elaborata in modo alquanto vago, di affiancare al monarca alcuni organi rappresentativi: si tratterebbe dunque di una monarchia limitata da assemblee elettive[410], anche se d'Holbach non dà poi indicazioni chiare sulla composizione del corpo elettorale e sugli effettivi poteri delle assemblee[411].

Ovviamente, la concezione holbachiana della monarchia non ha niente a che vedere con l'idea tradizionale dell'investitura divina nel monarca. La critica alla religione e l'ateismo influenzano necessariamente anche la sfera politica e portano d'Holbach a rifiutare categoricamente l'idea che la sovranità del monarca dipenda da Dio e ad affermare invece che essa possa dipendere solo dal popolo, dalla società intera che delega il Sovrano a garantire e assicurare la felicità dei sudditi:

> Le Souverain n'est pas le Maître, mais le *Ministre* de la Société, chargé de remplir ses engagements envers les citoyens, et muni du pouvoir nécessaire pour obliger ceux-ci à remplir les leurs. [...] Malgré les orgueilleuses prétentions des Despotes et les sophismes des flatteurs qui veulent enchaîner les peuples à leur pieds, il est évident que *ce ne sont pas les Rois qui font les Nations, mai que c'est le consentement des Nations qui fait les Rois.* [...] Les Chefs n'ont d'autres droits que ceux qu'ils reçoivent de la volonté générale ou du consentement de la nation qui ne peut, ni renoncer à ses propres droits, ni *être privée du droit inaliénable de resserrer le pouvoir, ou de régler la conduite de ceux qu'elle choisit pour la guider au bonheur*[412].

Come si vedrà più avanti, questa visione si lega all'idea, decisamente innovativa, che l'autorità sia legittima solo finché procura effettivamente benessere e felicità, e che quindi il potere possa essere revocato se il Sovrano, o i Governi in genere, non adempiono più allo scopo per cui la società si è formata[413]. Ma se si eccettua questo aspetto progressista della concezione dell'autorità e del suo rapporto con la società, tutte le parti dedicate al ruolo del Sovrano nelle diverse opere holbachiane mostrano aspetti diametralmente opposti al pensiero rivoluzionario di Büchner. In primo luogo, d'Holbach, pur sottolineando di voler cambiare la società e la politica e riformarle radicalmente, indica come unico mezzo quello della riforma pedagogica dall'alto e assegna al Governo, in particolare al Sovrano, un ruolo paternalistico[414] che, come si è visto già in 4.3.2 a proposito delle teorie helveziane, è decisamente lontano da quelle che sono le convinzioni büchneriane circa la possibilità e i metodi per cambiare la società. Per d'Holbach il primo passo verso la trasformazione è di tipo etico e filosofico e consiste in un processo di diffusione della conoscenza che liberi gli esseri umani dal giogo della religione, rompa il funesto influsso della religione sulla politica e riformi quest'ultima sulla base della nuova morale naturale. Tale compito spetterebbe al filosofo ma d'Holbach, consapevole degli ostacoli rappresentati dall'assenza della libertà di stampa e di opinione e in genere dalle condizioni politiche che impedirebbero l'azione pedagogica dei filosofi[415], non può che riporre tutta la sua speranza nel Sovrano illuminato o «Principe virtuoso»[416] che si faccia carico di questa funzione educatrice per il popolo e possa così portare avanti una radicale riforma della società su basi etiche e razionali:

> Quant à ces hommes découragés, qui croient toute Réforme impossible, [...] on leur dira que tout est possible à la volonté ferme et constante d'un Prince fortement occupé du rétablissement de l'ordre et de la félicité de ses sujets, sur-tout lorsqu'il se voit secondé par des Ministres éclairés, intègres, vertueux: entre de telles mains l'Etat peut sans doute espérer de guérir de ses plaies, de reprendre des forces, de jouir avec le temps d'une santé vigoureuse[417].

Il progetto di riforma elaborato da d'Holbach in *Éthocratie* e dedicato a Luigi XVI (un «projet d'union entre la Morale et la Politique, l'idée d'une Législation conforme à la vertu, qui pût être également avantageuse aux Souverains, aux Sujets, aux nations, aux familles, à chacun des citoyens»[418]), rende dunque necessaria la figura di un «Legislatore sinceramente animato dal desiderio di fare la felicità del suo Popolo» che d'Holbach identifica con la figura del «monarca benefattore e giusto»[419]. Il Sovrano è dunque il «vero riformatore dello Stato»[420] capace di migliorare le leggi e la società diffondendo la nuova morale fondata sulla felicità e l'interesse, garantendo l'equilibrio tra le varie classi sociali e il reciproco scambio di servigi, «illuminando e istruendo» i sudditi in modo da «condurli con dolcezza alla ragione che ignorano»[421]. Solo così il Sovrano-Legislatore potrà effettuare quell'«unione tra politica e morale» che è presupposto essenziale per la riforma della società e per la sua felicità: «Des Loix fondées sur la Morale font le bonheur constant des nations, des Souverains, de toutes les classes de citoyens. Sans Morale ou sans vertu nul homme, nul société, nul peuple, ne peuvent être heureux sur la terre»[422].

Il pensiero politico di d'Holbach è dunque marcatamente riformista[423] e tale aspetto si riflette anche nella sua diffidenza verso le rivoluzioni e i cambiamenti violenti e radicali 'dal basso', che invece rappresentano per Büchner l'unico modo per capovolgere effettivamente il sistema vigente. In verità, occorre sottolineare che l'atteggiamento di d'Holbach nei confronti delle rivoluzioni è al quanto ambivalente. Come si accennava più sopra, infatti, in vari punti delle sue opere, si afferma esplicitamente che il popolo ha il diritto di revocare il potere affidato al Governo, nel caso ques'ultimo cessi di perseguire la felicità della società[424]: «Une Nation», si dice in *La politique naturelle* nella parte dedicata ai tumulti, «comme un individu, a reçu de la Nature le droit inaliénable de se défendre contre un ennemi; elle peut, sans doute, se soulever contre le Tyran qui l'opprime»[425]. Questo 'diritto di revoca' è un diritto inalienabile in quanto, essendo espressione della tendenza degli uomini e della società a «conservarsi», deriva direttamente dalla natura. In vari altri passi di quest'opera, ma anche ad esempio di *Système social*[426], si afferma che la Nazione ha il diritto di riprendersi il potere («Si la Nation seule a droit de conférer le pouvoir suprême, elle seule a droit de le reprendre»[427]), o quanto meno di indicare lei stessa «la maniera in cui vuole essere governata»[428]. L'autorità è legittima solo se procura benessere e l'obbedienza deve essere accettata solo se da essa deriva effettivamente la felicità. Altrimenti la società ha diritto di ribellarsi contro un'autorità illegittima e di revocare il potere[429] ad una tirannia che nuoce al maggior numero degli individui invece che operare per il loro bene. Questa affermazione del diritto di revoca, che è stata letta da alcuni come una «giustificazione della Rivoluzione»[430], rappresenta sicuramente uno degli aspetti più progressisti del pensiero holbachiano.

Tuttavia, dai passi in cui d'Holbach affronta specificatamente la questione dei metodi più efficaci per esercitare questo diritto, emerge chiaramente tutta la diffidenza del filosofo nei confronti delle rivoluzioni

e la propensione per vie istituzionali e riformiste[431], propensione che sfocia persino in un'esortazione alla sottomissione e alla rassegnazione nei confronti dell'oppressione. Le rivoluzioni possono avere rappresentato in alcuni casi dei rimedi momentanei, ma il più delle volte non hanno fatto che causare «calamités durables»[432], afferma d'Holbach nel secondo «Discours» in *La politique naturelle*. Più avanti, tracciando un parallelo tra la politica e la medicina, egli riconosce che quando una società è malata, dunque mal governata, essa ha il diritto di porvi rimedio; tuttavia d'Holbach sottolinea l'esigenza di evitare i rimedi estremi, ovvero le rivoluzioni, poiché essi sono così pericolosi che vi si deve ricorrere solo quando «l'eccesso dei mali» li rende «assolutamente necessari». L'esperienza dimostra infatti che le rivoluzioni possono essere ancora più perniciose dei mali che vorrebbero debellare[433]. Così se da un lato si afferma che la Nazione ha il diritto di ribellarsi contro un tiranno che la opprime, dall'altro si sottolinea che i metodi rivoluzionari possono essere ancora più funesti poiché mettono a rischio la vita stessa della società[434]:

> Dans les révolutions, les hommes guidés par le fureur ne consultent jamais la raison; leur imagination exaltée fait qu'ils portent tout à l'excès, et n'envisagent que le moment. Aveuglés par des ambitieux, par des fanatiques ou par des charlatans politiques, pour guérir un mal léger que la raison eût montré nécessaire, ou que le temps eût aisément fait disparaître, les Peuples se font souvent des plaies profondes qui finissent par entraîner la ruine du Corps Politique ou par l'affaiblir sans fruit[435].

Come alternativa ai metodi rivoluzionari d'Holbach auspica rimedi più prudenti e razionali, privi di violenza e tumulti, che permettano alla società di riappropriarsi gradualmente del potere di cui si è abusato:

> Il n'en serait pas de même, si la Société était assez éclairée ou de sang froid, pour travailler avec prudence à sa guérison, ou si guidée par des hommes vertueux, elle cherchait les remèdes les plus convenables à ses maux: sans tumulte, elle réprimerait alors des Chefs devenus injustes; elle établirait sa sûreté; elle rentrerait en possession du pouvoir dont on aurait abusé contre elle et qu'elle n'eût pas songé à reprendre, si en temporisant elle n' eût mis son existence en danger[436].

Dal brano citato emergono due aspetti fondamentali: in primo luogo, l'ipotesi del rimedio pacifico e senza tumulto si rivela alquanto utopistica, dal momento che si basa sul presupposto che la società sia «illuminata e a sangue freddo» e riesca «senza tumulto» a «reprimere i capi divenuti ingiusti»; in secondo luogo, è opportuno sottolineare che anche questi metodi pacifici vengono considerati da d'Holbach una soluzione estrema cui ricorrere solo se l'attesa di un miglioramento della situazione mette a rischio l'esistenza stessa della società. La prima reazione all'abuso di potere

sarebbe dunque per d'Holbach quella di «temporeggiare», attendere che il tempo e la natura portino rimedio e intanto sopportare le ingiustizie:

> En Politique comme en médecine, les remedes violents sont toujours dangereux, on ne doit les employer que lorsque l'excés des maux les rendent absolument nécessaires. Il est donc à propos de temporiser avec le mal, tant qu'il est supportable, de laisser quelque chose à faire au tems et à la Nature[437].

Nell'«Abrégé du code de la nature» si esorta l'uomo a rimanere fedele alla patria e «lamentarsi in silenzio» anche quando essa è ingiusta e impedisce il raggiungimento della felicità individuale: «Si ton injuste patrie te refuse le bonheur; si soumise au pouvoir injuste, elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence; ne la trouble jamais»[438]. Ed estremamente significativo è anche il seguente passo di *Système social* che riassume tutti gli aspetti finora trattati relativamente alla questione delle rivoluzioni:

> Non; ce n'est point par des convulsions dangereuses, ce n'est point par des combats, des régicides et des crimes inutiles que les plaies des nations pourront se refermer. Ces remèdes violents sont toujours plus cruels que les maux que l'on voulait faire disparaître. [...] La voix de la raison n'est ni séditieuse ni sanguinaire. Les réformes qu'elle propose, pour être lentes, n'en sont que mieux concertées. En s'éclairant les hommes s'adoucissent; il connaissent le prix de la paix; ils apprennent à tolérer les abus que, sans danger pour l'Etat, on ne peut anéantis tout d'un coup. [...] C'est en rectifiant l'opinion, en combattant le préjugé, en faisant connaître aux Princes et aux Peuples le prix de l'équité, que la raison peut se promettre de guérir les maux du genre humain, et d'établir solidement le règne de la liberté[439].

D'Holbach, dunque, pur accogliendo l'obiettivo di fondo delle rivoluzioni, ne rifiuta gli eccessi, la violenza e propone soluzioni alternative che vanno in direzione decisamente conservatrice[440]. Siamo agli antipodi del pensiero rivoluzionario di Büchner così come esso emerge dalle sue lettere e dai documenti biografici che testimoniano la sua attività politica (cfr. cap. 2 e 4.3.1-4.3.2); né d'altra parte tali sviluppi del pensiero holbachiano vengono ripresi nei passi delle opere büchneriane che pure sembrano rimandare ad alcuni aspetti della sua teoria politica, in particolare in *Dantons Tod* (cfr. 2.2). Se dunque, come si è visto in apertura, vi sono effettivamente alcuni aspetti degli scritti di d'Holbach che mostrano un carattere progressista non lontano dalla sensibilità büchneriana – in particolare l'approccio alla questione del crimine, il rifiuto del determinismo biologico, la rilevanza data all'interazione tra individuo e società, la necessità che sia garantito il soddisfacimento dei bisogni fisici per tutti i membri del consesso sociale – un'analisi più approfondita del pensiero politico di d'Holbach porta a limitare notevolmente la portata dell'influsso di tale filosofo sulle opere

büchneriane e permette di rilevare una sostanziale distanza tra il pensiero holbachiano e quello di Büchner.

4.4 La concezione della natura: materialismo, meccanicismo e «fatalité»

All'inizio della *Probevorlesung* Büchner illustra la contrapposizione tra le due principali correnti di pensiero nelle scienze fisiologiche e anatomiche del suo tempo, quella teleologica e quella filosofica. Nonostante l'esposizione abbia un carattere esplicativo e scientifico, essa tradisce sicuramente una maggior vicinanza dell'autore alla scuola filosofica[441] – vicinanza che si manifesta anche nei presupposti scientifico metodologici alla base di *Mémoire sur le système nerveux du barbeau*[442], nonché in alcuni passi delle opere letterarie (in particolare in *Lenz* e *Dantons Tod*)[443]. Della scuola teleologica Büchner critica e rifiuta in particolare l'idea della «Zweckmäßigkeit», cioè della funzionalità e del finalismo della natura:

> Die erste betrachtet alle Erscheinungen des organischen Lebens vom *teleologischen* Standpunkt aus; sie findet die Lösung des Rätsels in dem Zweck der Wirkung, in dem Nutzen der Verrichtung eines Organs. Sie kennt das Individuum nur als etwas, das einen Zweck außer sich erreichen soll […]. Jeder Organismus ist für sie eine verwickelte Maschine, mit den künstlichen Mitteln versehen, sich bis auf einen gewissen Punkt zu erhalten. Das Enthüllen der schönsten und reinsten Formen im Menschen, die Vollkommenheit der edelsten Organe, in denen die Psyche fast den Stoff zu durchbrechen und sich hinter den leichtesten Schleiern zu bewegen scheint, ist für sie nur das Maximum einer solchen Maschine. […]
> Die teleologische Methode bewegt sich in einem ewigen Zirkel, indem sie alle Wirkungen der Organe als Zwecke voraussetzt. […] Die *größtmöglichste Zweckmäßigkeit* ist das einzige Gesetz der teleologischen Methode; nun fragt man aber natürlich nach dem Zwecke dieses Zweckes, und so macht sie auch ebenso natürlich bei jeder Frage einen progressus in infinitum[444].

Il riferimento alla concezione dell'organismo come macchina, unito all'attribuzione della corrente teleologica alla Francia e all'Inghilterra[445], può indurre a pensare che il passo includa nell'ambito di questa scuola anche il materialismo illuministico francese. Roth, ad esempio, legge nella parte iniziale della *Probevorlesung,* e in particolare nella metafora della macchina, non solo un riferimento a certe tendenze coeve delle scienze biologiche ma anche un'allusione al pensiero di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius, che egli inserisce nella parte del suo studio dedicata allo sviluppo del pensiero teleologico in Francia[446]. Nonostante questi filosofi rifiutino esplicitamente l'idea della cause finali e concepiscano il mondo non come il prodotto dell'azione ordinatrice di un essere supremo ma come una totalità autosufficiente[447], la loro concezione della natura rimane per Roth sostanzialmente

iscritta nell'ambito del meccanicismo finalistico poiché caratterizzata dalla riduzione di tutti i fenomeni naturali a processi meccanici che tendono tutti allo stesso fine, ovvero alla conservazione della vita:

> Obwohl radikale Materialisten wie d'Holbach und La Mettrie, aber auch gemäßigteren Enzyklopädisten um Diderot und d'Alembert, causae finales aus dem Instrumentarium der Naturwissenschaften eliminiert sehen wollten, wird durch jene Naturnotwendigkeit eine nicht nachweisbare, außer Raum und Zeit stehende zweck- und zielsetzende Absicht impliziert. [...] Jene Naturnotwendigkeit, die den Erhalt des Ganzen voraussetzt, impliziert mithin gleichzeitig eine zweckmäßige Einrichtung der einzelnen Naturdinge, da jeder Lebewesen und jedes Organ, welches seinen Beitrag zum Ganzen leisten soll, ursächlich auf die Notwendigkeit der Natur, zweckmäßig jedoch auf seinen Beitrag zum Erhalt des Ganzen hin ausgerichtet sein muss – denn die «Natur duldet nichts Unnützes»[448].

Sulla base di queste considerazioni, Roth afferma la sostanziale distanza di Büchner dalla concezione della natura di La Mettrie, Helvétius, d'Holbach – concezione che sarebbe sostanzialmente statica, meccanicistica e ancora legata all'idea del *telos*.

La produzione büchneriana mostra sicuramente un deciso rifiuto del meccanicismo cartesiano, sia per quanto riguarda la visione dell'uomo che per quel che concerne la concezione della natura, e si può dunque concordare con Roth se si considerano solo gli aspetti del pensiero dei materialisti francesi che risultano ancora profondamente legati ad una visione di tipo meccanicistico. Tuttavia, ridurre la concezione della natura di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius al meccanicismo finalistico per poi, sulla base di questa interpretazione, asserire la distanza del pensiero büchneriano dal materialismo francese, appare alquanto limitativo, soprattutto se si considerano più approfonditamente le opere di La Mettrie e d'Holbach. La letteratura critica specialistica, infatti, sembra ormai concorde nel rifiutare una lettura in senso meramente meccanicistico del pensiero dei due filosofi, in quanto nelle opere di entrambi si rilevano non solo elementi vitalistici che in un certo senso dinamizzano la concezione della natura, ma anche aspetti che sembrano anticipare le teorie evoluzionistiche successive[449]. Una trattazione accurata della loro concezione della natura andrebbe sicuramente troppo oltre l'ambito di analisi di questo studio. Ciò che qui preme sottolineare sono solo alcuni aspetti che possono gettare nuova luce sul confronto tra la visione della natura büchneriana e quella proveniente dal materialismo illuministico. Si escluderà dall'analisi Helvétius perché questi non elabora una vera e propria concezione scientifico-filosofica della natura: il suo interesse è prettamente rivolto all'ambito politico e sociale e, come è

stato evidenziato da vari studiosi, Helvétius si occupa della natura solo il minimo indispensabile per affermare l'unità materiale dell'uomo e negare l'ipotesi della trascendenza, delle idee innate e dei principi etici che ne derivano[450].

4.4.1 La Mettrie e l'«incantevole spettacolo della natura»

In genere, nella letteratura specialistica[451], si tende a considerare ormai superata l'interpretazione tradizionale che legge nel pensiero lamettriano l'affermazione di un meccanicismo di tipo cartesiano[452]. L'accento si è spostato piuttosto su quelli che sono gli aspetti più spiccatamente vitalistici della visione del mondo del filosofo[453]. La Mettrie non si limita infatti a riprendere la fisica cartesiana e l'idea della *bête-machine* ma, sulla base del rifiuto di ogni assunto metafisico, arriva a «vitalizzare il meccanismo morto di Decartes»[454] facendo ricorso al concetto di una proprietà impulsiva e sensibile originaria della materia. La materia per La Mettrie «si muove da sola»; sensibilità e movimento non sono che proprietà *inerenti* ad essa:

> A présent qu'il est clairement démontré contre les Cartésiens, les Staahliens, les Mallebranchistes, et les Théologiens peu dignes d'être ici placés, que *la matière se meut par elle-même*, non seulement lorsqu'elle est organisée, comme dans un Cœur entier, par exemple, mais lors même que cette organisation est détruite; la curiosité de l'Homme voudrait savoir comment un Corps, par cela même qu'il est originairement doué d'un souffle de Vie, se trouve en conséquence orné de la faculté de sentir, et enfin par celle-ci de la Pensée. Et pour venir à bout, ô bon Dieu, quels efforts n'ont pas faits certains Philosophes! Et quel galimatias j'ai eu la patience de lire à ce sujet! Tout ce que l'Expérience nous apprend, c'est que tant que le mouvement subsiste, si petit qu'il soit, dans une ou plusieurs fibres; il n'y a qu'à les piquer, pour réveiller, animer ce mouvement presque éteint, comme on l'a vu dans cette foule d'Expériences dont j'ai voulu accabler les Systèmes. Il est donc constant que le mouvement et le sentiment s'excitent tour à tour, et dans les Corps entiers, et dans les mêmes Corps dont la structure est détruite. […]
> Mais de plus, combien d'excellents Philosophes ont démontré que la pensée n'est qu'une faculté de sentir; et que l'âme raisonnable, n'est que l'âme sensitive appliquée à contempler les idées, et à raisonner! […] Pour ce qui est de ce développement, c'est une folie de perdre le temps à en rechercher le mécanisme. La Nature du mouvement nous est aussi inconnue que celle de la matière[455].

Vartanian parla di una forma di «vital-meccanicismo a base dinamica»[456], Callot di una tendenza vitalistica che corre, nel pensiero di La Mettrie, parallelamente a quella meccanicistica sfruttata più per affermare l'autonomia della natura[457] che per asserirne la statica meccanicità.

Così anche l'immagine dell'uomo macchina, come si è visto in 4.2.1, pur essendo di chiara derivazione meccanicistica, viene sfruttata non tanto per applicare il meccanicismo all'uomo, quanto per affermare l'unità materiale di ogni essere umano, dare una base scientifica alla tesi della naturale inclinazione al piacere[458] e sottolineare la necessità di cercare il senso dell'esistenza nella vita stessa e non al di fuori di essa. «Chi sa d'altronde se la ragione dell'esistenza dell'uomo non sia nella sua stessa esistenza?»[459]: non è possibile penetrare la concezione dell'uomo e della natura di La Mettrie senza considerare questa prospettiva esistenziale che viene formulata come ipotesi in *L'homme machine* e permea poi tutto il pensiero filosofico lamettriano – una prospettiva, tra l'altro, non molto lontana dall'idea büchneriana della «Selbstgenügsamkeit» della natura[460].

Contro l'ipotesi di una visione sostanzialmente statico-meccanicistica del mondo, bisogna inoltre sottolineare che alcuni passi delle opere di La Mettrie sembrano anticipare, seppur a livello meramente intuitivo, il pensiero evoluzionista che si svilupperà solo più tardi con Lamarck e Darwin[461]. Si tratta in particolare delle parti di *L'homme plante* in cui si stabiliscono analogie e differenze tra il mondo animale e quello vegetale, sulla base del «principio del bisogno» ed in particolare dell'idea che il grado di sviluppo di un organismo sia direttamente connesso alla quantità e alla qualità dei suoi bisogni:

> Plus un Corps organisé a de besoins, plus la Nature lui a donné de moyens pour les satisfaire. Ces moyens sont les divers degrés de cette Sagacité, connue sous le nom d'Instinct dans les Animaux, et d'Ame dans l'Homme. Moins un Corps organisé a de nécessités, moins il est difficile à nourrir et à élever, plus son partage d'Intelligence est mince. Les Etres sans besoins, sont aussi sans Esprit: dernière Loi qui s'ensuit des deux autres[462].

Il confronto tra regno animale e vegetale porta La Mettrie ad affermare la sostanziale unità della natura, la sua «uniforme varietà»[463]: la vita è una sola ma i mezzi per soddisfarla variano e si trasformano a seconda dei bisogni di ciascun organismo. Ora, è vero che l'idea che «il bisogno crei l'organo» è espressione di una visione finalistica, ed in effetti, nonostante i nuovi aspetti evidenziati più sopra, il finalismo immanente che trova espressione in *L'homme machine* e *L'homme plante* è sicuramente innegabile[464]. Tuttavia, le opere successive di La Mettrie, ed in particolare il *Système d'Epicure*, mostrano un ulteriore sviluppo della filosofia lamettriana che sfocia in un esplicito rifiuto di qualsiasi residuo di pensiero finalistico – fermo restando comunque la tendenza eudemonistica della natura. Il *Système d'Epicure* presenta ancora aspetti evoluzionistici, in particolare ai paragrafi XIII e XVI:

> Les premières Générations ont dû être fort imparfaites. Ici l'Œsophage aura manqué; là l'Estomac, la Vulve, les Intestines etc. Il est évident

> que les seuls Animaux qui auront pu vivre, se conserver, et perpétuer leur espèce, auront été ceux qui se seront trouvés munis de toutes les Pièces nécessaires à la génération, et auxquels en un mot aucune partie essentielle n'aura manqué. Réciproquement ceux qui auront été privés de quelque partie d'une nécessité absolue, seront morts, ou peu de temps après leur naissance, ou du moins sans se reproduire. La Perfection n'a pas plus été l'ouvrage d'un jour pour la Nature, que pour l'Art[465].
>
> Par quelle infinité de combinaisons il a fallu que la matière ait passé, avant que d'arriver à celle-là seule, de laquelle pouvait résulter un Animal parfait! Par combien d'autres, avant que les générations soient parvenues au point de perfection qu'elles ont aujourd'hui![466]

Si avanza qui l'ipotesi di una trasformazione nel tempo dei singoli organismi nel senso di un adattamento a nuove esigenze – un'idea che, per quanto non sia suffragata da La Mettrie tramite un'analisi di alto valore scientifico, è tuttavia sorprendente per l'intuizione di un'evoluzione graduale e continua degli esseri[467]. Tale aspetto, anche se non permette di considerare La Mettrie un vero e proprio precursore del trasformismo o dell'evoluzionismo, tradisce comunque l'inizio di una visione dinamica del reale in cui la gerarchia degli esseri non è più intesa 'dal basso verso l'alto' ma 'dal prima al dopo'[468]. Esso, inoltre, non porta più, come avveniva in *L'homme plant,* ad una visione finalistica secondo cui è il bisogno a creare gli organi, ma conduce nella direzione opposta, ovvero sfocia nell'affermazione che tutto accade in natura senza un preciso scopo e se le diverse parti di un organismo sono coordinate in un tutto funzionante si tratta solo di un risultato *necessario* ma non ordinato ad un fine[469]. Significativo a tale proposito è il seguente brano di *Système d'Epicure*, in cui si attacca proprio l'idea della finalità analogamente a quanto avviene nella *Probevorlesung*:

> Les Eléments de la Matière, à force de s'agiter et de se mêler entr'eux, étant parvenus à faire des yeux, il a été aussi impossible de ne pas voir, que de ne pas se voir dans un miroir, soit naturel, soit artificiel. L'œil s'est trouvé le miroir des objets, qui souvent lui en servent à leur tour. La Nature n'a pas plus songé à faire l'œil pour voir, que l'eau, pour servir de miroir à la simple Bergère. L'eau s'est trouvée propre à renvoyer les images; la Bergère y a vu avec plaisir son joli minois[470].

Nel brano citato viene esposta l'idea che la natura non agisce secondo alcuno scopo: essa non ha creato l'occhio per guardare, esattamente come non ha creato l'acqua affinché essa servisse da specchio alla pastorella[471]. Il rifiuto delle cause finali porta La Mettrie ad affermare la completa cecità della natura che sembra dominata completamente dal caso: «Il me semble, dans l'extrême désordre où sont les choses», afferma La Mettrie al paragrafo XXIX del *Système d'Epicure*, «qu'il y a une sorte d'impiété à ne pas tout rejetter sur l'aveuglement de la Nature. Elle seule peut en effet innocemment nuire et servir»[472].

Da tali considerazioni risulta evidente che la differenza tra la concezione lamettriana della natura e quella büchneriana non sta tanto nel meccanicismo o nel finalismo quanto nella affermazione della totale casualità della natura che si ritrova in La Mettrie: contrariamente a quanto avviene per Büchner, il rifiuto delle cause finali si lega nella concezione lamettriana all'idea della totale assenza di un piano o di una legge che regoli la vita del mondo naturale il quale risulta dunque completamente dominato dal caso e inconoscibile all'uomo[473]. Qui sta effettivamente un elemento di distanza tra il pensiero lamettriano e quello büchneriano che invece si basa sull'idea di una «legge di bellezza» che permea il cosmo nelle sue diverse manifestazioni[474].

Infine è opportuno sottolineare un altro aspetto non contemplato dall'analisi di Roth e che è indispensabile per penetrare a fondo la visione della natura di La Mettrie. Si tratta dell'atteggiamento contemplativo[475] nei confronti del mondo naturale che emerge in molti passi delle opere lamettriane e che non solo contribuisce a mettere in discussione le tradizionali interpretazioni di tipo meccanicistico del suo pensiero, ma rappresenta anche un aspetto che avvicina il filosofo francese a Büchner. Sono molti i passi in cui si celebra il meraviglioso spettacolo della natura in tutte le sue manifestazioni e nel suo continuo divenire. In *L'homme machine* ad esempio si rileva nella natura un'«armonia» che i filosofi non conosceranno mai[476], e sono molti i passi di quest'opera, come anche di *L'homme plante*[477], dell' *Anti-Sénèque*[478] e dell'*Art de jouir*[479], in cui si esprime un profondo stupore per l'«incantevole spettacolo della natura»[480]. Essa appare come un organismo vivente e attivo[481] in cui «tutto cresce, si moltiplica e si rinnova incessantemente»[482] e la cui potenza si manifesta in tutte le forme possibili, da quelle più complesse a quelle più semplici, senza che si stabilisca alcun ordine gerarchico tra gli esseri:

> Non, la matière n'a rien de vil, qu'aux yeux grossiers qui la méconnaissent dans ses plus brillants Ouvrages; et la Nature n'est point une Ouvrière bornée. Elle produit des millions d'Hommes avec plus de facilité et de plaisir, qu'un Horloger n'a de peine à faire la montre la plus composée. Sa puissance éclate également, et dans la production du plus vil Insecte, et dans celle de l'Homme le plus superbe; le règne Animal ne lui coute pas plus que le Végétal, ni le plus beau Génie, qu'un Epi de blé[483].

La sensibilità che emerge da questo brano e da quelli citati più sopra non è distante da quella che si rileva da alcuni passi büchneriani, si pensi in particolare alla replica 285 di Camille («Von der Schöpfung, die glühend, brausend und leuchtend, um und in ihnen, sich jeden Augenblick neu gebiert, hören und sehen sie nichts») e soprattutto a *Lenz*:

> Er sprach sich selbst weiter aus, wie in Allem eine unaussprechliche Harmonie, ein Ton, eine Seeligkeit sey, die in den höheren Formen

> mit mehr Organen aus sich herausgriffe, tönte, auffaßte und dafür aber auch um so tiefer afficirt würde, wie in den niedrigen Formen Alles zurückgedrängter, beschränkter, dafür aber auch die Ruhe in sich größer sey[484].
>
> Nur eins bleibt, eine unendliche Schönheit, die aus einer Form in die andre tritt, ewig aufgeblättert, verändert […]. Man muß die Menschheit lieben, um in das eigenthümliche Wesen jedes einzudringen, es darf einem keiner zu gering, keiner zu häßlich seyn, erst dann kann man sie verstehen; […][485].

Con ciò non si vuole certo dire che i brani büchneriani possano in qualche modo essere stati ispirati dalle opere di La Mettrie. Le fonti relative a questi passi sono già state ampliamente studiate dalla critica[486] e non ci sono certo corrispondenze testuali tali da lasciar ipotizzare una dipendenza più o meno diretta dei passi citati da quelli lamettriani. Tuttavia è evidente che vi è una certa affinità tra l'atteggiamento contemplativo di La Mettrie nei confronti della natura e quello di alcuni brani büchneriani, così come tra le visioni lamettriane del cosmo vivente pulsante e le descrizioni presenti nella produzione di Büchner. Questo elemento, e soprattutto gli aspetti dinamici e protoevoluzionistici cui si è accennato più sopra, permettono di rettificare almeno in parte l'idea di una radicale distanza tra la visione büchneriana della natura e quella lamettriana – idea basata su un'interpretazione in senso strettamente meccanicistico del pensiero di La Mettrie – e di correggere quell'assunto di una radicale inconciliabilità tra *Naturphilosophie* e materialismo illuministico su cui si basa buona parte della letteratura critica sull'argomento. Come si è visto, la distanza che separa le due concezioni della natura è da rintracciare semmai nell'idea della casualità, che permea la visione lamettriana ed è invece del tutto assente in quella di Büchner, ma essa non esclude la presenza di aspetti analoghi, per quanto indipendenti tra loro, nelle opere dei due autori.

4.4.2 D'Holbach e il «grande tutto»

Anche per quanto riguarda d'Holbach, gli studiosi sono concordi nell'affermare che la ridefinizione del concetto di materia proposta dal barone nel *Système de la nature*, pur rimanendo sostanzialmente meccanicistica, mostra in modo evidente anche «suggestioni e sollecitazioni antimeccanicistiche e tendenzialmente vitalistiche, provenienti dalla chimica dei metalli, dall'animismo e dalla chimica prelavoisieriana»[487]. Secondo la lettura di Naville, tali suggestioni derivano dal fatto che d'Holbach, rifiutandosi di considerare l'uomo un essere ibrido ed essendo profondamente convinto della necessità di includerlo nel «meccanismo universale», doveva necessariamente rendere questo meccanismo meno rigido e soprattutto sostanzialmente dinamico, di modo che il sistema potesse rendere conto delle forme di transizione tra natura inanimata e animata. Per questo d'Holbach, pur rimanendo meccanicista, formula una moderata critica a Cartesio e

elabora una visione del mondo come «macchina *organica*, dinamica»[488]. In contrapposizione al dualismo cartesiano egli propone cioè una concezione monistica basata sull'unità della materia e dell'intero universo[489] e, come già La Mettrie, considera il movimento insito alla materia intendendolo non tanto o non solo come trasferimento spaziale da un punto a un altro, bensì come vita, energia intrinseca nella materia[490]. Significativo a tale proposito è il seguente passo del *Système de la nature*:

> Tout est en mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir; et si nous considérons attentivement ses parties, nous verrons qu'il n'en est pas une seule qui jouisse d'un repos absolu; celles qui nous paraissent privées de mouvement ne sont dans le fait que dans un repos relatif ou apparent; elles éprouvent un mouvement si imperceptible et si peu marqué que nous ne pouvons apercevoir leurs changements. Tout ce qui nous semble en repos ne reste pourtant pas un instant au même état: tout les êtres ne font continuellement que naître, s'accroître, décroître et se dissiper avec plus ou moins de lenteur ou de rapidité[491].

Proprio tale aspetto ha portato altri studiosi ad individuare nella concezione della natura holbachiana un «energetismo» di per sé in contrasto con il «meccanicismo matematizzante» di Cartesio[492]. La materia appare a d'Holbach come un tutto vitale e dinamico, un insieme di azioni e reazioni, affinità e repulsioni, che è sempre in costante movimento[493]. Dalla concezione del movimento continuo e intrinseco nella materia deriva anche l'idea di una continua trasformazione del reale poiché è solo grazie al movimento che tutto ciò che esiste si produce, si altera, si accresce e si decompone per ricomporsi in nuove forme[494]. La natura è per d'Holbach il «grande tutto» che risulta dall'«assemblaggio delle differenti materie e dei loro differenti movimenti» e che si trasforma costantemente:

> L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement: son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets. […] Des matières très variées et combinées d'une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers. Les différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont des suites nécessaires, constituent pour nous les *essences* des êtres; et c'est de ces essences diversifiées que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la *nature*. Ainsi la nature, dans sa signification la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes mouvements que nous voyons dans l'univers[495].

In questo brano, come d'altronde in quello relativo al movimento citato più sopra e in numerosi altri passi del *Système*, la realtà è chiaramente concepita come una unità dinamica, vitale, con un'intrinseca possibilità di combinarsi in innumerevoli manifestazioni fenomeniche, da quelle più

complesse a quelle più semplici[496] – concezione che non è poi così distante dagli assunti naturfilosofici e che sembra in parte anche riecheggiare in *Dantons Tod* nella visione della natura che «ardente e luminosa si rigenera costantemente» espressa da Camille (repl. 285). Questo aspetto pone ovviamente la necessità di rivedere almeno in parte l'idea di una sostanziale inconciliabilità della visione holbachiana della natura con quella naturfilosofica[497], tanto più che questa visione dinamica è caratterizzata, come già si è visto per La Mettrie, da alcuni elementi che sembrano anticipare le teorie evoluzioniste successive. È infatti innegabile che nel *Système* si affermi, seppur superficialmente, un «principio trasformista» in cui alcuni studiosi hanno letto un'anticipazione di Lamarck e Geoffroy Saint-Hilaire, nonché di Darwin[498]. Fondamentale, a tale proposito, è il seguente brano:

> Quoiqu'il en soit, si l'on nous oblige de remonter par l'imagination à l'origine des choses et au berceau du genre humain, nous dirons qu'il est probable que l'homme fut une suite nécessaire du débrouillement de notre globe, ou l'un des résultats des qualités, des propriétés, de l'énergie dont il fut susceptible dans sa position présente;[…] que son existence est coordonnée avec celle de ce globe; que tant que cette coordination subsistera, l'espèce humaine se conservera, se propagera d'après l'impulsions et les lois primitives qui l'ont jadis faite éclore: que si cette coordination venir à cesser, ou si la terre déplacée cessait de recevoir les mêmes impulsions, ou influences de la part des causes qui agissent actuellement sur elle et qui lui donnent son énergie, l'espèce humaine changerait pour faire place à des êtres nouveaux propres à ses coordonner avec l'état qui succéderait à celui que nous voyons subsister maintenant. En supposant donc des changements dans la position de notre globe, l'homme primitif différait, peut-être, plus de l'homme actuel, que le quadrupède ne diffère de l'insecte. Ainsi l'homme, de même que tout ce qui existe sur notre globe et dans tous les autres, peut être regardé comme dans une vicissitude continuelle. Ainsi le dernier terme de l'existence de l'homme nous est aussi inconnu et aussi indifférent que le premier. Ainsi il n'y a nulle contradiction à croire que les espèces varient sans cesse, et il nous es aussi impossible de savoir ce qu'elles deviendront que de savoir ce qu'elles ont été[499].

Anche se il c.d. 'trasformismo' che sembra caratterizzare la visione della natura di d'Holbach rimane solo a livello di ipotesi e intuizione ed è sfruttato soprattutto in senso polemico contro il dogma cristiano della creazione *ex nihilo* e della fissità della specie[500], il brano citato mostra chiaramente che nella concezione holbachiana inizia a farsi strada l'idea di una trasformazione nel tempo dei fenomeni naturali e in particolare di tutte le varietà fenomeniche vitali[501]. A questa idea – che si manifesta anche in altri passi del *Système*[502] – si collega inoltre una concezione della natura che rifiuta la tradizionale visione gerarchica e antropocentrica derivante dalla religione cristiana. «Je ne vois rien de vil en elle [la nature] ni dans ses productions» afferma d'Holbach nel *Système*, «tous les êtres

qui sortent de ses mains sont bons, nobles, sublimes dès qu'ils coopèrent à produire l'ordre et l'harmonie dans la sphère où ils doivent agir»[503]. Questa visione viene ribadita più volte nel *Système* e ricorda vagamente quei passi büchneriani in cui i fenomeni naturali vengono equiparati come manifestazioni diverse dell'unica legge di bellezza che anima il cosmo, al di là di qualsiasi ordine di tipo gerarchico o estetico.

Gli aspetti fin qui considerati, dunque, sia per quanto riguarda la filosofia di La Mettrie che quella di d'Holbach, permettono di rettificare almeno in parte l'idea che la collocazione dell'opera scientifica büchneriana nell'ambito della *Naturphilosophie* contrasti necessariamente con la ripresa di alcuni elementi del materialismo illuministico in ambito letterario, dal momento che anche la visione della natura dei due filosofi francesi non si riduce ad un semplice meccanicismo finalistico ma presenta aspetti che sono decisamente conciliabili col pensiero naturfilosofico.

Tuttavia, per quanto riguarda specificatamente d'Holbach, se si eccettuano i tratti dinamici e protoevoluzionistici della sua concezione della natura, è innegabile che il suo pensiero presenti maggiori differenze rispetto a quello büchneriano di quanto non si sia evidenziato per La Mettrie. Si pensi ad esempio a quella sorta di 'chimismo' che consiste in una traduzione chimica dei concetti meccanici di attrazione e repulsione di derivazione newtoniana e che il filosofo applica non solo al mondo naturale ma anche all'uomo, cercando di spiegare la nascita di tutte le relazioni umane sulla base delle stesse leggi che governano l'universo fisicho-chimico[504], ovvero sui principi di attrazione, repulsione e affinità[505], per approdare a quella che è stata definita una vera e propria «fondazione iatrochimica dell'etica»[506].

Ma è soprattutto l'impostazione finalistica – impostazione che nell'opera del barone risulta molto più evidente e marcata di quanto non si sia rilevato per La Mettrie – ad allontanare la concezione della natura di d'Holbach da quella büchneriana. Per d'Holbach, infatti, l'intero mondo naturale non è privo di scopo ma persegue costantemente e immutabilmente, in tutte le sue produzioni e manifestazioni, il fine della conservazione della vita. Ogni essere e ogni organo hanno effettivamente una *causa finale* in quanto adempiono al «compito necessario» («tâche nécessaire»[507]) di contribuire all'incessante movimento universale e all'esistenza del «tutto»:

> [...] force centrale à la quelle toutes les forces, toutes les essences, toutes les énergies sont soumises, elle [la nature] règle les mouvements de tous les êtres; par la *nécessité* de sa propre essence, elle les fait concourir des différentes manières *à son plan général*; et ce plan ne peut être que la *vie*, l'action et le maintien du tout dans les changements continuels de ces parties. [...] Cette force irrésistible, cette *nécessité universelle*, cette énergie générale, n'est donc qu'une suite de la nature des choses en vertu de laquelle tout agit sans relâche d'après des lois constantes et immuables; ces lois ne varient pas plus pour la nature totale que pour les êtres qu'elle renferme. La nature est un *tout agissant ou vivant*, *dont*

> *toutes les parties concourent nécessairement et à leur insu à maintenir l'action, l'existence de la vie; la nature existe et agit nécessairement, et tout ce qu'elle contient conspire nécessairement à la perpétuité de son être agissant*[508].

Poiché tutto in natura è necessario e segue un piano che per d'Holbach è sempre razionale, non può esistere il «caso»[509], ma solo la necessità che lega cause ed effetti e porta il «grande tutto» a tendere sempre verso l'autoconservazione. Alla *casualità* lamettriana d'Holbach contrappone così il concetto di *causalità* o, per usare l'espressione holbachiana, di «fatalità», dove questo termine, lungi dal riferirsi al dominio del fato, viene a coincidere, con quello di «necessità»[510], di immutabile e necessario rapporto tra cause ed effetti (cfr. 4.4.3). L'assunto dell'universale e inalienabile tendenza verso l'unico scopo dell'autoconservazione («La conservation est donc le but commun vers le quel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigées»[511]), porta dunque d'Holbach a trasferire l'idea del *telos* nella natura e nella sua conservazione e dunque sfocia effettivamente, come evidenziato da Roth, in un pensiero di tipo finalistico che è del tutto estraneo alla concezione büchneriana.

4.4.3 La visione holbachiana della natura e la questione della fatalità, della morte e del dolore in Dantons Tod *e* Lenz

Il concetto di *fatalité* o *nécessité universelle* è di grande rilevanza per il confronto con l'opera büchneriana, soprattutto per quanto riguarda le sue profonde implicazioni antropologiche ed etiche. Non si intende entrare qui nel merito della complessa tematica del concetto di fatalità e del suo sviluppo nel corso del XVIII e XIX secolo in ambito filosofico e politico[512], né tantomeno fornire una trattazione esaustiva del fatalismo holbachiano, bensì presentare ed analizzare solo quei punti del *Système de la nature* che risultano significativi nell'ambito del confronto con le opere e il pensiero di Büchner. Per quanto il concetto di fatalità e la negazione del libero arbitrio fondata sull'inalienabilità dell'universale tendenza al piacere si ritrovino anche nelle opere di La Mettrie e in parte di Helvétius, è soprattutto nel *Système de la nature* che l'idea della fatalità assume un'importanza fondamentale e trova lo sviluppo più complesso e compiuto. L'analisi si limiterà dunque principalmente all'opera di d'Holbach e presenterà solo brevi riferimenti a quelle degli altri due filosofi.

Come si accennava in 4.4.2, nel *Système* il termine «fatalità» non significa affatto dominio del fato o del destino ma assume un'accezione prettamente scientifica ed indica la necessità delle cose, ovvero l'immutabile e necessario rapporto di causa-effetto che lega indossulibilmente tutti i fenomeni naturali[513]. La fatalità è per d'Holbach «l'ordre éternel, immuable, nécessaire, établi dans la nature, ou la liaison indispensable des causes qui agissent avec les effets qu'elles opèrent»[514] – una definizione che arriva a coincidere con quella di necessità: «La

nécessité est la liaison infaillible et constante des causes avec leurs effets»[515]. La natura appare dunque a d'Holbach un tutto necessitato e necessitante in cui niente potrebbe «essere diverso da ciò che è», una catena immensa di cause ed effetti regolata da leggi immutabili ed eterne, in cui tutto è «necessariamente» collegato:

> La nature dans tous ses phénomènes agit *nécessairement* d'après l'essence qui lui est propre; tous les êtres qu'elle renferme agissent *nécessairement* d'après leurs essences particulières; c'est par le mouvement que le tout a des rapports avec ses parties et celles-ci avec le tout; c'est ainsi que *tout est lié dans l'univers*; il n'est lui-même qu'une *chaîne immense de causes et d'effets*, qui sans cesse découlent les unes des autres. Pour peut que nous réfléchissions, nous serons donc forcés de reconnaître que tout ce que nous voyons est *nécessaire*, ou *ne peut être autrement qu'il n'est*; que tous les êtres que nous apercevons, ainsi que ceux qui se dérobent à notre vue agissent par des loix certaines. [...] Enfin nous sommes forcés d'avouer qu'il ne peut y avoir d'énergie indépendante, de cause isolée, d'action détachée dans une nature où tous les êtres agissent sans interruption les uns sur les autres, et qui n'est elle-même qu'un *cercle éternel de mouvements données et reçus suivant des lois nécessaires*[516].

Questa concezione della natura ha profonde implicazioni anche per gli esseri umani. Poiché l'uomo è parte del tutto, egli non può che essere completamente sottomesso alla necessità universale e alle immutabili leggi della natura. Ogni aspetto della sua costituzione fisica, ogni suo movimento e inclinazione, ma anche ogni suo pensiero, sentimento, facoltà intellettiva sono quindi sempre il risultato necessario di cause fisiche. La vita umana non è che una sequenza di movimenti necessari e collegati che derivano sia da cause interne, ovvero dalla particolare costituzione fisica di ciascuno, sia da cause esterne che agiscono sugli individui[517]:

> Dans tous les phénomènes que l'homme nous présente depuis sa naissance jusqu'à la fin, nous ne voyons qu'une suite de causes et d'effets nécessaire et conformes aux *lois communes* à tous les êtres de la nature. Toutes ses façons d'agir, ses sensations, ses idées, ses passions, ses volontés, ses actions sont des suites nécessaires de ses propriétés et de celles qui se trouvent dans les êtres qui le remuent. Tout ce qu'il fait et tout ce qui passe en lui sont effets de la force d'inertie, de la gravitation sur soi, de la tendance à se conserver [...]. Dans *un monde où tout est lié*, où toutes les causes sont *enchaînées* les unes aux autres, il ne peut y avoir d'énergie ou de force indépendante et isolée. *C'est donc la nature toujours agissante qui marque à l'homme chacun des points de la ligne qu'il doit décrire*[518].

Di qui si arriva alla completa negazione del libero arbitrio e del concetto di volontà[519]: «l'uomo non è mai libero», afferma d'Holbach, e l'illusione della libertà deriva solo dall'incapacità di conoscere l'insieme di

«cause fisiche» che lo portano ad agire necessariamente in un determinato modo e che derivano, più o meno celatamente, dalla «gravitazione su di sé» o *amour de soi*: «L'homme n'est donc pas libre dans aucun instant de sa vie; il est nécessairement guidé à chaque pas par les avantages réels ou fictifs qu'il attache aux objets qui excitent ses passions»[520]. Si è già visto in 4.2.3 e 4.3.3 come questa concezione, che vede l'uomo completamente determinato dalla costante ricerca della felicità, trovi effettivamente corrispondenza in *Dantons Tod* sia nella replica di Marion, in cui si afferma l'impossibilità di sottrarsi alla propria natura (repl. 117), che in alcune affermazioni di Danton e Payne (ad es. repl. 180, 384)[521].

D'Holbach non si limita tuttavia a spiegare i comportamenti dei singoli individui sulla base del necessario amor di sé ma arriva a estendere il concetto di necessità alla Storia portando avanti una vera e propria naturalizzazione degli eventi storici (ad esempio delle guerre, dei rivolgimenti politici, delle rivoluzioni etc.). Nel capitolo IV della prima parte del *Système*, d'Holbach, dopo aver dimostrato che in natura tutto è necessario e «ogni molecola agisce precisamente come deve e non potrebbe agire altrimenti»[522], lascia momentaneamente l'ambito delle scienze della natura per rivolgersi alla storia umana e in particolare alle rivoluzioni:

> Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques, et qui produisent souvent le renversement d'un empire, il n'y a pas *une seule action*, une seule *parole*, une sole *pensée*, une seule *volonté*, une seule *passion* dans les agents qui concourent à la révolution comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soit *nécessaire*, qui n'agisse comme elle *doit* agir, qui n'opère infailliblement les effets qu'elle *doit* opérer, suivant la place qu'occupent ces agents dans ce tourbillon moral. Cela paroîtrait évident pour une intelligence qui serait en état de saisir et d'apprécier toutes les actions et réactions des esprits et des corps de ceux qui contribuent à cette révolution[523].

Nel passo appena citato sono i pensieri, le decisioni, le volontà dei singoli individui ad essere poste sotto l'egida della fatalità o necessità, come è testimoniato dalla ripetizione enfatica del verbo «doit» («deve») in riferimento appunto a ogni azione o passione dei fautori delle rivoluzioni. Il ruolo del singolo si riduce all'adempimento di quelle leggi immobili e immutabili a cui nessun essere può sottrarsi[524] e che l'uomo non è né sarà mai capace di conoscere e penetrare completamente[525]. Si veda ora la scena notturna di *Dantons Tod* (II/5), in cui Danton parla a Julie della propria angoscia per le azioni commesse (repl. 339):

> Ja das hab'ich, das war Nothwehr, wir mußten. Der Mann am Kreuze hat sich's bequem gemacht: es muß ja Aergerniß kommen, doch wehe dem, durch welchen Aergerniß kommt. Es muß, das war dieß Muß. Wer will der Hand fluchen, auf die der Fluch des Muß gefallen? Wer hat das *Muß* gesprochen, wer? Was ist das, was in uns hurt, lügt, stiehlt

> und mordet? Puppen sind wir von unbekannten Gewalten am Draht gezogen; nichts, nichts wir selbst!

È vero che, come è stato ampiamente evidenziato dalla critica, il brano mostra evidenti richiami biblici e letterari[526], ma è anche innegabile che esso presenta una certa assonanza con quello holbachiano appena citato: analogamente a quanto rilevato nel passo del *Système*, le parole di Danton presentano una marcata enfasi sul verbo *dovere* alla terza persona, «Muß» (deve), e sulla *necessità* inesorabile delle azioni umane che sono guidate e determinate da fattori esterni e inconoscibili. La corrispondeza tra le «forze sconosciute» di cui parla Danton, che manovrano il singolo come se questi fosse un burattino, e le inesorabili leggi della natura holbachiane, che determinano necessariamente tutte le azioni degli esseri umani, è evidente. Del resto se si considera lo strettissimo legame sia figurativo che tematico tra questa replica di Danton e il c.d. *Fatalismus-Brief*[527], è possibile rilevare nell'uso linguistico di Büchner quella stessa coincidenza tra *fatalità* e *necessità* che si delinea nell'opera di d'Holbach.

È opportuno tuttavia sottolineare che la corrispondenza rilevata riguarda solo la caratterizzazione di Danton e non può essere estesa anche al pensiero di Büchner, al contrario di quanto è stato fatto da certa critica che ha voluto attribuire all'autore il fatalismo rassegnato espresso dal personaggio. L'idea di un atteggiamento fatalistico e pessimistico di Büchner è stata oggetto di un acceso dibattito nella letteratura specialistica ma sembra ormai approdata ad una profonda riconsiderazione grazie agli studi di T.M. Mayer (cfr. 1.2 e 1.3). Quest'ultimo, analizzando il *Fatalismus-Brief* sulla base delle fonti usate da Büchner per lo studio della Rivoluzione, del contesto biografico della composizione della lettera e della coeva valenza semantica dei termini fatalismo e fatalità, ha proposto una nuova lettura dell'intera epistola che porta a confutare qualsiasi interpretazione in senso rinunciatario e *fatalistico*, secondo l'accezione odierna del termine[528]. Per T.M. Mayer Büchner riprende infatti la coincidenza tra necessità e fatalità di matrice holbachiana solo per 'applicarla' alla storia della Rivoluzione Francese, secondo un procedimento tra l'altro caratteristico delle fonti storiche consultate che appartenevano proprio alla c.d. *école fataliste*[529]. La lettera non è solo l'espressione del rammarico per lo sviluppo degli eventi rivoluzionari che avevano portato *necessariamente* al fallimento della Rivoluzione, ma anche il risultato di un processo di profonda rielaborazione degli eventi storici che diventa poi per Büchner stimolo all'attività rivoluzionaria – attività che infatti risulta in gran parte successiva alla compilazione della lettera. In altre parole, quando Büchner fa riferimento al «fatalismo della storia», non fa che riconoscere nel fallimento della Rivoluzione l'esito *necessario* dei presupposti con cui essa era iniziata. Proprio questa consapevolezza non lo porterà ad 'affidarsi al fato' e rinunciare all'azione ma lo condurrà a cercare nuovi presupposti per la propria personale azione rivoluzionaria[530]. In questo senso il concetto di fatalità-necessità, a differenza di quanto avviene in d'Holbach, si

sposta dal piano della natura a quello della società e quindi rende possibile l'intervento umano. Ed in effetti Büchner porterà avanti di lì a poco l'attività politica connessa alla stesura e alla divulgazione di *Der Hessische Landbote*, e poi alla fondazione della *Gesellschaft der Menschenrechte* a Gießen e Darmstadt, andando quindi ad intervenire sul reale e tentando di rivalutare il ruolo delle masse e superare una concezione individualistica dell'azione rivoluzionaria – concezione ben rappresentata dal personaggio di Danton (cfr. 2.3).

La caratterizzazione del personaggio di Danton rappresenta l'alternativa opposta a quella seguita da Büchner: di fronte alla consapevolezza della necessità che lega gli eventi e della limitatezza del ruolo del singolo, Danton non trasferisce questo concetto sul piano sociale e politico ma rimane chiuso nell'ambito esistenziale e quindi non esce dall'accezione holbachiana di necessità e dall'idea che gli uomini siano governati da leggi eterne e immodificabili di fronte alle quali essi rimangono sostanzialmente impotenti. È opportuno tuttavia sottolineare che c'è una sostanziale differenza di atteggiamento tra la replica di Danton e i passi holbachiani considerati: mentre infatti nel *Système* il concetto di necessità ha una connotazione prettamente positiva e viene esaltato in quanto manifestazione dell'ordine universale che regola il tutto, nelle parole di Danton si esprime un atteggiamento di ribellione, insofferenza, angoscia per la *fatalità* che governa le azioni umane. Così quella necessità che per d'Holbach significa ordine e armonia assume per Danton una connotazione decisamente negativa. Sembra dunque che il personaggio büchneriano si richiami alla concezione del mondo del filosofo e allo stesso tempo ne prenda le distanze non tanto mettendone in discussione la validità quanto opponendo alla visione filosofica un punto di vista meramente umano, la sofferenza del singolo. Come si vedrà qui di seguito, analoghi procedimenti si riscontrano nelle repliche di Danton e dei dantonisti in vari altri punti del dramma, non solo in relazione al pensiero holbachiano ma anche per quel che riguarda La Mettrie ed Helvétius. La ripresa di alcuni assunti del materialismo illuministico si lega dunque spesso ad un moto di rivolta verso gli stessi che in un certo senso ne mina le radici e tradisce sicuramente una presa di distanza dal materialismo illuministico da parte dello stesso autore.

Questa ambivalenza si ripropone ad esempio in modo eclatante quando i personaggi büchneriani si trovano ad affrontare la questione della morte e del dolore. Se da un lato, sul piano razionale, essi sembrano infatti convinti assertori della visione materialistica, dall'altro mostrano improvvisamente sentimenti e stati d'animo che tradiscono un netto rifiuto della giustificazione materialistica della morte e della sofferenza. Le repliche che ripropongono una concezione della morte analoga a quella che si ritrova nel *Système* e nelle opere di La Mettrie e Helvétius sono quelle in cui i personaggi, rifiutando ogni sistema metafisico o convinzione religiosa, affermano «l'eternità» della materia e vedono nellla morte non l'annientamento del corpo bensì un processo di trasformazione e passaggio da uno

stato dell'essere ad un altro. Si vedano le repl. 515-517 di cui si riporta qui di seguito solo un breve passo:

> Danton. Im Nichts. Versenke dich in was Ruhigers, als das Nichts und wenn die höchste Ruhe Gott ist, ist nicht das Nichts Gott? Aber ich bin ein Atheist. Der verfluchte Satz: etwas kann nicht zu nichts werden! und ich bin etwas, das ist der Jammer!
> Die Schöpfung hat sich so breit gemacht, da ist nichts leer, Alles voll Gewimmels.
> Das Nichts hat sich ermordet […]
> Camille. Die Welt ist der ewige Jude, das Nichts ist der Tod, aber er ist unmöglich. Oh nicht sterben können, nicht sterben können, wie es im Lied heißt.
> Danton. Wir sind Alle lebendig begraben […]. Ja wer an Vernichtung glauben könnte! dem wäre geholfen.
> Da ist keine Hoffnung im Tod, er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickeltere, organisierte Fäulniß, das ist der ganze Unterschied!

Anche se la derivazione filosofica dell'idea che 'nulla si crei dal nulla' non è necessariamente da ricondurre al materialismo illuministico ma può derivare anche dalla filosofia greca[531], è indubbio che le opere dei materialisti del Settecento francese presentano numerosissimi brani in cui si espone la visione di una materia eterna, in cui niente si distrugge ma tutto si trasforma costantemente in un continuo processo di aggregazione e disgregazione di parti infinitesime che si combinano nelle forme più diverse per poi separarsi di nuovo e dare luogo a nuove forme. Si citerà qui solo un brano del *Système*, ma sono moltissimi i passi da cui emerge questa visione sia in questo testo[532] che ad esempio nelle opere di La Mettrie[533]:

> Telle est *la marche constante de la nature*; tel est le *cercle éternel* que tout ce qui existe est forcé de décrire. C'est ainsi que le mouvement fait naître, conserve quelque temps et détruit successivement les parties de l'univers les unes par les autres, tandis que la somme de l'existence demeure toujours la même. […] C'est donc *le mouvement continuel* inhérent à la matière qui altère et détruit tous les êtres, qui leur enlève à chaque instant quelques-unes de leur propriétés pour leur en substituer d'autres; c'est lui qui, en changeant ainsi leur essences actuelles, change aussi leurs ordres, leurs directions, leurs tendances, les lois qui règlent leurs façons d'être et d'agir. […] Nous ne trouverons dans la formation, la croissance et la vie instantanée des animaux, des végétaux et des minéraux que des matières qui se combinent, qui s'agrègent, qui s'accumulent, qui s'étendent et qui forment peu à peu des êtres sentants, vivants, végétants, ou dépourvus de ces facultés, et qui, après avoir existé quelque temps sous une forme particulière, *sont forcés de contribuer par leur ruine à la production d'une autre*[534].

Secondo la concezione esposta nel brano citato tutte le parti della natura, da quelle più complesse a quelle più semplici, devono necessariamente deperire al fine di rendere possibile la nascita di forme nuove; così ogni essere tende alla propria conservazione ma allo stesso tempo procede inesorabilmente verso la propria dissoluzione perché quest'ultima è il presupposto fondamentale per il mantenimento della vita, del movimento universale a livello del «grande tutto». L'eternità della materia, la continua trasformazione secondo leggi costanti, la necessità che regola il tutto, sono tutti elementi che vengono interpretati da d'Holbach in senso estremamente positivo e lo portano a concepire la natura come uno «spettacolo meraviglioso» in cui tutto è necessariamente collegato e quindi tutto è «ordine».

Occorre soffermarsi brevemente sul concetto holbachiano di ordine in quanto esso ha fondamentali implicazioni per la tematica della morte e della sofferenza umana ed è dunque di grande interesse per il confronto con l'opera büchneriana. Il capitolo V del *Système* è interamente dedicato ai concetti di *ordre* e *desordre* ed è volto a dimostrare che si tratta di due categorie arbitrarie che sono state create dall'uomo ma non esistono in natura[535]. Esse riflettono solo la maggiore o minore capacità degli uomini di rintracciare e conoscere i legami di causa-effetto tra le diverse parti del «grande tutto»: l'ordine è ciò che l'uomo riesce a penetrare e che egli considera conforme alla proprie convinzioni e conoscenze, mentre il disordine indica semplicemente ciò che l'uomo non riesce a comprendere o ad accettare e ciò di cui non riesce a individuare le cause naturali. Se tutto è legato da un immutabile e infallibile rapporto di causa ed effetto, e tutto segue *necessariamente* leggi costanti, allora non è concepibile l'esistenza del «disordine», ovvero di qualche fenomeno o manifestazione naturale che si sottragga alla necessità universale; tutto dunque in natura è «ordine», se con questo termine si indica «la catena di cause ed effetti necessari alla sua stessa esistenza e alla sua eterna conservazione»[536]; la percezione del «disordine» deriva quindi solo da un difetto della capacità umana di penetrare la natura. Ma cos'è che l'uomo percepisce primariamente come «disordine», come qualcosa di incomprensibile e inaccettabile e che si contrappone all'universale tendenza alla felicità? Si tratta ovviamente della morte, della malattia e della sofferenza. Per d'Holbach, gli uomini percepiscono la morte come qualcosa di negativo, come un male, solo perché sono ignari delle immutabili leggi della natura e della necessità universale. In realtà la dissoluzione è un evento necessario, naturale, appartenente all'ordine universale e dunque di per sé *giusto*:

> L'ordre et le désordre ne sont donc que des mots par lesquels nous désignons des états dans lesquelles des êtres particulières se trouvent. Un être est dans l'ordre lorsque tous ses mouvements conspirent au maintien de son existence actuelle et favorisent sa tendance à s'y conserver; il est dans le désordre lorsque les causes qui le remuent troublent ou détruisent l'harmonie ou l'équilibre nécessaire à la

> conservation de son état actuel. Cependant le désordre dans un être n'est, comme on a vu, que son *passage à un ordre nouveau*. Plus ce passage est rapide, et plus le désordre est grand pour l'être qui l'éprouve; ce qui conduit l'homme à la mort est pour lui le plus grand des désordres; cependant la mort n'est plus pour lui qu'un passage à une nouvelle façon d'exister, elle est dans l'ordre de nature. […]
> L'homme vient-il à mourir, ce qui nous paraît pour lui le plus grand des désordres, son corps n'est plus le même, ses parties ne concourent plus au même but […] et les mouvements qui s'excitent dans ses débris conspirent à une fin nouvelle: à ceux dont l'ordre et l'harmonie produisaient la vie, le sentiment, la pensée, les passions, la santé, il succède une suite de mouvements d'un autre genre, qui se font selon des lois aussi nécessaires que les premiers. […]
> Son [de l'homme] essence est changée, sa façon d'agir ne peut être la même, aux mouvements réglés et nécessaires qui conspirent à produire ce que nous appelons la *vie*, succèdent des mouvements déterminés qui concourent à produire la dissolution du cadavre, la dispersion de ses parties, la formation des nouvelles combinaisons d'où résultent de nouveaux êtres, ce qui comme on a vu ci-devant, es dans l'ordre immuable d'une nature toujours agissante[537].

La concezione holbachiana porta dunque a una giustificazione razionale della morte dei singoli esseri: a livello del «grande tutto» la morte di un singolo essere non è che un cambiamento di stato, un passaggio ad un nuovo modo di esistere, e dunque la vita e la morte non sono in opposizione ma sono due movimenti complementari nel «cerchio eterno della natura»[538]. Questa consapevolezza assume poi nel *Système* una funzione positiva e liberatoria, in quanto dovrebbe portare gli uomini a liberarsi della paura affidandosi alla guida della ragione e dell'esperienza, le sole che possono portare i singoli a riconoscere e accettare la necessità della morte («Le fatalisme résout facilement l'homme de bien à mourir»[539]). Alla dimostrazione della irrazionalità della paura di morire viene così dedicato un intero capitolo tutto volto a far emancipare gli uomini dal terrore[540]. Analoghi procedimenti di 'neutralizzazione' della paura della morte si riscontrano anche nelle opere di La Mettrie, in particolare in *Système d'Epicure*, e hanno sempre una valenza estremamente positiva e liberatoria[541].

I personaggi bùchneriani, invece, anche nei passi in cui esprimono idee che sembrano riprendere la concezione della morte dei materialisti francesi, danno voce ad un'evidente insofferenza nei confronti della «marcia eterna della natura»[542] e approdano ad un atteggiamento che è diametralmente opposto a quello holbachiano o lamettriano. Se l'idea della «catena eterna della natura» porta d'Holbach a concepire l'universo in modo ottimistico e positivo come un tutto vivo e vitale, essa sfocia nelle parole di Danton e Camille nell'immagine negativa di una putrefazione universale e di una continua tendenza del tutto verso il proprio disfacimento, dove vita e morte

coincidono (cfr. ad es. repl. 517: «Wir sind Alle lebendig begraben […]», «Ja, wer an Vernichtung glauben könnte! dem wäre geholfen. Da ist keine Hoffnung im Tod, er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickeltere, organisierte Fäulniß, das ist der ganze Unterschied!»). In realtà, come si è visto in 3.3. qui siamo ancora sul piano razionale e le considerazioni relative alla morte e al nulla tradiscono comunque il tentativo dei personaggi di esorcizzarne la paura, di dimostrare la propria sostanziale indifferenza al vivere come al morire. Il punto di massima rottura con l'atteggiamento materialistico si ha invece con l'aperta ribellione alla morte che conclude lo scambio tra Camille e Danton citato più sopra (repl. 517: «Danton. […] Ich kann nicht sterben, nein, ich kann nicht sterben. Wir müssen schreien, sie müssen mir jeden Lebenstropfen aus den Gliedern reißen»). Un analogo rifiuto di accettare la necessità della morte si ritrova anche successivamente, in IV/2, sia nelle parole di Camille che in quelle di Danton (repl. 567: «Camille. Höre Danton, unter uns gesagt, es ist so elend sterben zu müssen. Es hilft auch zu nichts. Ich will dem Leben noch die letzten Blicke aus seinen hübschen Augen stehlen […] »; repl. 570: Danton. «[…] Ach das hilft nichts. Ja wohl ist's so elend sterben müssen»).

Come si è visto in 3.3, per entrambi i personaggi questo moto di ribellione è strettamente collegato al pensiero della rispettiva amata ed esprime un attaccamento alla vita che non trova alcuna consolazione né nella fede religiosa né nella filosofia materialistica, ma deriva proprio dalla consapevolezza dell'irrimediabile dissoluzione del corpo. Questo aspetto si rileva anche in altri punti del dramma in cui Danton e Camille lamentano la propria situazione e la morte imminente: le immagini usate, fortemente fisiche, mostrano come i personaggi siano angosciati proprio dalla consapevolezza dell'imminente sofferenza e perdita del corpo. Così la vita e la morte, al di là delle pose filosofiche assunte nei passi citati più sopra, non sono affatto 'la stessa cosa', non sono indifferenti per i protagonisti, ed è il corpo, il proprio corpo, a fare la differenza. Si veda ad esempio lo scambio in II/1 (repl. 221-222[543]), ma soprattutto in III/7 (repl. 507-509):

> Camille. Wenn er [der Tod] einem noch nothzüchtigen könnte und seinen Raub unter Ringen und Kampf aus den heißen Gliedern riß! aber so in allen Formalitäten, wie bey der Hochzeit mit einem alten Weibe, wie die Pakten aufgesetzt, wie die Zeugen gerufen, wie das Amen gesagt und wie dann die Bettdecke gehoben wird und es langsam hereinkriecht mit seinem kalten Gliedern.
> Danton. Wär's ein Kampf, daß die Arme und Zähne einander packten! aber es ist mir, als wäre ich in ein Mühlwerk gefallen und die Glieder würden mit langsam systematisch von der kalten physischen Gewalt abgedreht: So mechanisch getödtet zu werden!
> Camille. Da liegen allein, kalt, steif in dem feuchten Dunst der Fäulniß, vielleicht, daß einem der Tod das Leben langsam aus den Fiebern martert, mit Bewußtseyn vielleicht sich wegzufaulen!

Le repliche citate non esprimono solo una generica angoscia per la morte imminente ma danno voce soprattutto alla ribellione dei singoli individui, dei singoli *corpi*, di fronte alla morte sistematica e meccanica attuata 'in serie' tramite la ghigliottina poiché essa, trattando i corpi vivi come oggetti tutti uguali, annienta l'unicità e l'individualità di ciascuno, prima ancora che l'individuo in sé[544]. Non c'è qui distinzione tra anima e corpo, non si può ricorrere all'idea consolatoria che la ghigliottina possa uccidere il corpo ma non l'anima. Se non c'è scissione tra *Leib* e *Seele* (corpo e psiche), allora l'individuo è il proprio corpo e trova in esso la propria unicità: l'identità del singolo è inscindibile dal *Leib*. Di qui la ribellione non solo alla sofferenza e alla morte ma anche al 'tipo di morte' attuato dal potere, un'esecuzione omologante e fredda in cui i corpi diventano macchine e oggetti da «utilizzare»[545] a fini politici. Anche se i personaggi cercano in più punti di dichiararsi indifferenti al vivere come al morire, essi risultano in realtà ossessionati dall'idea della decomposizione e della frammentazione del corpo: «warum sollen wir uns die Leiber aufbrechen?» si chiede Danton in II/1, una domanda che Camille riprende e amplia con l'immagine delle membra dilaniate e della fame insaziabile che porta gli uomini a mangiarsi a vicenda (repl. 221-222); e l'angoscia per la morte imminente torna pressante anche in IV/3, nella scena notturna alla *Conciergerie* (repl. 556-576). È vero che, come ha acutamente evidenziato Schneider[546], la morte e la frammentazione diventano elementi costitutivi dei discorsi e delle azioni dei personaggi, ma è vero anche che nelle loro parole permane sempre un irriducibile e autentico attaccamento alla vita, al corpo. L'ateismo e quegli assunti materialistici che i dantonisti sembrano far propri in più punti del dramma non portano dunque i personaggi ad accettare la dissoluzione del corpo o a giustificarla su basi filosofico-razionali, bensì li conducono ad un moto di autentica ribellione nei confroni della morte e ad un profondo attaccamento alla vita. Un sostanziale distacco dal materialismo trova espressione in fondo anche nel desiderio di Danton di non morire solo (repl. 516), un desiderio decisamente inspiegabile da un punto di vista razionale ma comprensibile nell'ottica umana del sentimento.

Questa ribellione del sentimento, che rappresenta un tratto di profonda umanità, non permette di affermare che nella caratterizzazione di Danton e dei dantonisti si porti avanti una univoca affermazione del materialismo antropologico di derivazione illuministica. Se è vero che alcuni aspetti di tale corrente filosofica vengono sostanzialmente ripresi ed affermati, è anche vero che altri assunti fondamentali delle opere dei materialisti vengono messi in discussione e sottoposti ad uno sguardo decisamente critico. Se poi si considerano le numerose corrispondenze tra le repliche dei dantonisti e le lettere di Büchner – corrispondenze già ampiamente messe in luce nell'ambito della letteratura critica – è decisamente lecito leggere lo sviluppo della tematica della morte in *Dantons Tod* nel segno di una critica ad alcuni aspetti del filosofia materialistica da parte dell'autore stesso.

È soprattutto nella 'soluzione' data dai materialisti al problema della morte e del dolore che si manifestano per Büchner tutti i limiti del materialismo

illuministico, tanto più che la stessa ribellione alla morte e l'impossibilità di accettarne qualsiasi giustificazione di tipo filosofico (e ovviamente anche religioso) si ritrova anche in un altro personaggio centrale del dramma, quello di Lucile. Questo elemento è particolarmente significativo, soprattutto se si considera che la caratterizzazione di questo personaggio mostra un distacco dalle fonti decisamente anomalo rispetto alla fedeltà altrimenti perseguita. La figura di Lucile assume inoltre a livello drammaturgico un ruolo centrale, se si pensa alla chiusura del dramma con il «Gegenwort», la «parola contraria», che tanto ha affascinato la critica[547]. È già stato sottolineato in vari studi come Lucile, con il suo «es lebe der König!», compia un atto di libertà autonomo e individuale, opponendosi al mondo distruttivo della politica e alla morte privata di senso attuata tramite la ghigliottina. Sicuramente, inoltre, come è stato giustamente osservato, la sua «parola contraria» può essere interpretata anche come uno rifiuto dell'idealizzazione della morte tipica della tragedia classica[548]. Un aspetto che non è mai stato invece preso in esame nella letteratura secondaria è quello più prettamente filosofico che riguarda cioè la valenza della ribellione di Lucile in relazione alla problematica del materialismo. È opportuno dunque soffermarsi brevemente su tale aspetto concentrandosi in particolare su II/3 e IV/8, due scene centrali per la caratterizzazione di Lucile.

Già nella prima scena in cui compare (II/3), Lucile si presenta come il personaggio che ha maggiore intuizione della morte e che esprime subito la sua ribellione ad essa senza far ricorso a sistemi di pensiero falsamente consolatori di tipo religioso o filosofico (cfr. anche 3.3). La morte di Camille, la possibilità che egli venga ghigliottinato, è per lei assurda («Unsinn») e viene immediatamente percepita come perdita del corpo dell'amato[549] (repl. 305: «Lucile. Wenn ich denke, daß sie dieß Haupt! Mein Camille! Das ist Unsinn»; repl. 307: «Lucile. […] Wer sollte's mir nehmen? Das wäre arg. Was wollten sie auch damit anfangen?»). La morte di Camille significa per la donna una irrimediabile e inaccettabile separazione, l'interruzione irrevocabile di un rapporto con l'altro, poiché questo rapporto non può prescindere dalla vita del corpo; ed infatti la scena si conclude con un *Lied* tutto incentrato sull'Addio (repl. 311: «Lucile. […] Ach Scheiden, ach Scheiden…Wer hat sich das Scheiden erdacht?»). Il concetto di separazione si ritrova anche in un passo di IV/8 che è particolarmente interessante ai fini dell'analisi qui condotta (repl. 653):

> Lucile. […] Ich will ein mal nachdenken. Ich fange an so was zu begreifen. Sterben – Sterben. Es darf ja Alles leben, Alles, die kleine Mücke da, – der Vogel. Warum denn er nicht? Der Strom des Lebens müßte stocken, wenn nur der eine Tropfen verschüttet würde. Die Erde müßte eine Wunde bekommen von dem Streich.
> Es regt sich Alles, die Uhren gehen, die Glocken schlagen, die Leute laufen, das Wasser rinnt und so so Alles weiter bis da, dahin – nein! es darf nicht geschehen, nein – ich will mich auf den Boden setzen und schreien, daß erschrocken Alles stehen bleibt; Alles stockt, sich nicht mehr regt.

> (*sie setzt sich nieder verhüllt sich die Augen und stößt einen Schrei aus. Nach einer Pause erhebt sie sich.*)
> Das hilft nichts, da ist noch Alles wie sonst, die Häuser, die Gasse, der Wind geht, die Wolken ziehen. – Wir müssen's wohl leiden.

Il passo citato presenta vari elementi testuali che permettono di rilevare una evidente corrispondenza tra la concezione del cosmo a cui le parole di Lucile fanno riferimento e quella che si è riscontrata nell'opera holbachiana. Lucile parla di un «tutto» che non solo è vivo e vitale ma è anche caratterizzato da un movimento continuo e inarrestabile. Nelle sue parole ricorrono espressioni che richiamano in modo evidente quelle usate da d'Holbach per descrivere l'universo, la vita e il movimento incessante e incontrastabile del «grande tutto». Lo «Strom des Lebens», il costante fluire della vita, sembra inoltre richiamare l'immagine dell'incessante «marcia della natura» che è sempre «agente e viva» e quella della «catena di cause ed effetti» in cui tutto è collegato – immagini usate più volte nel *Système de la nature* e citate tra l'altro nella parte di *Geschichte der Philosophie* dedicata da Tennemann alla trattazione di tale opera[550] (cfr. 4. 1).

La differenza sostanziale sta nella prospettiva di fondo, che risulta nell'opera holbachiana diametralmente opposta a quella che trova espressione nelle parole di Lucile: d'Holbach si pone infatti dal punto di vista del «grande tutto» ed è da questa prospettiva che guarda all'uomo; per quanto riguarda Lucile, invece, l'ottica è rovesciata, è quella del singolo individuo, nella sua unicità e nella peculiarità della propria condizione, che guarda al «tutto». Così, se per d'Holbach la morte dei singoli non è una vera morte in quanto, nell'ottica universale, essa è solo un processo di passaggio di stato che *non interrompe* la «catena eterna»[551] della natura in cui «tout est lié»[552], per Lucile la morte dell'amato significa una *interruzione* irrimediabile del flusso della vita, una separazione inaccettabile e assurda. Solo sul piano della filosofia la morte può essere accettata come processo di trasformazione; sul piano soggettivo del sentimento, invece, la visione del flusso incessante della vita universale che continua a procedere anche quando periscono i singoli esseri non offre alcuna consolazione, anzi genera una sofferenza ancora maggiore nell'individuo – sofferenza che deriva dalla profonda discrepanza tra l'indifferente fluire del «tutto» e la percezione individuale dell'irrevocabile e dolorosa perdita dell'amato. A dare corpo alla prospettiva individuale e soggettiva è l'immagine del «taglio», della «ferita nella creazione», che poi corrisponde a quella del «Riß» di cui si tratterà più avanti e che mette profondamente in discussione la valenza positiva attribuita dal materialismo illuministico all'idea della necessità secondo cui nell'universo tutto è collegato in modo necessitato e necessitante. Nella ribellione di Lucile, cioè, si manifesta il punto debole della visione materialistica: il 'sentire' dell'individuo e la percezione che il soggetto ha della morte dei proprio cari rappresentano in fondo l'«anello che non tiene» nella concezione della natura di d'Holbach, ma si può dire anche del materialismo illuministico in genere.

Ad analoghe considerazioni conduce anche la questione del dolore, cui rimanda l'immagine della ferita usata da Lucile. Secondo la visione holbachiana anche il dolore e la sofferenza, che gli individui percepiscono come 'male', sono sempre parte necessaria dell'ordine della natura. Ciò potrebbe far pensare ad una certa contraddizione con l'idea dell'universale tendenza alla felicità che governa tutti gli esseri, ed infatti questa visione non è condivisa da tutti i materialisti: nelle opere di La Mettrie ad esempio il dolore viene effettivamente considerato «contro natura» perché contrapposto all'universale tensione alla felicità[553] (cfr. 4.2.1). Per d'Holbach invece, proprio perché tutto è necessario e nessuna parte può sottrarsi alle leggi che governano l'universo, niente può essere «contro natura». Così anche il dolore e la malattia, pur essendo contrapposti all'*amour de soi*, costituiscono sempre stati necessari dell'essere e fanno parte dell'ordine universale. Essi non possono essere considerati come negativi o giudicati secondo le categorie bene/male, ma sono semplicemente necessari momenti di passaggio «da un ordine vecchio a un ordine nuovo»:

> C'est ce qui arrive dans l'état de maladie, dans lequel néanmoins les mouvements qui s'excitent dans la machine humaine ne sont aussi nécessaires, sont réglés par des lois aussi certaines, aussi naturelles, aussi invariables, que ceux dont le concours produit la santé: la maladie ne fait que produire en lui une nouvelle suite, un nouvel ordre de mouvements et de choses[554].

Partendo dal concetto di necessità o fatalità, d'Holbach arriva così a negare la presenza del male: poiché la natura è governata da leggi generali e costanti e tutto è necessario, il male non può sussistere. Ne consegue che la percezione del dolore come qualcosa di negativo è solo relativa ai singoli individui e alla loro prospettiva limitata, ma non ha senso a livello universale[555]. Se gli uomini si facessero dunque guidare dalla ragione nello studio della natura potrebbero facilmente riconoscere la necessità di ogni fenomeno e dunque accettarlo se non addirittura ammirare l'ordine del cosmo[556].

In *Dantons Tod*, questo tipo di giustificazione e accettazione del dolore viene nettamente rifiutato proprio da uno dei personaggi che, come si è visto in 4.2, si fa più esplicitamente assertore di alcuni concetti fondamentali del materialismo illuministico. Si tratta di Payne, un'altra figura la cui caratterizzazione, significativamente, si discosta da quanto riportato nelle fonti storiche[557]. Poco prima del suo vero e proprio proclama materialistico in cui nega la morale e reclama il diritto di ciascuno a «agire secondo la propria natura e fare ciò che è bene per se stesso» (repl. 384), Payne afferma (repl. 382):

> Payne. […] Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke Dir es, Anaxagoras, warum leide ich? Das ist der Fels des

Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.

Anche se la replica si inserisce nell'ambito della discussione relativa all'esistenza di Dio[558] e rappresenta sicuramente un chiaro rifiuto di una giustificazione del dolore su base religiosa, la prima frase («Si può negare il male ma non il dolore») contiene anche una diretta allusione alla visione materialistica – ipotesi suffragata tra l'altro dall'evidente richiamo agli assunti del materialismo illuministico nella replica successiva nonché dal riferimento a Anassagora. L'idea di Dio, infatti, non si basa sulla negazione del male, anzi, l'esistenza del male ne è in fondo l'indispensabile controparte. Si è visto invece che una sostanziale negazione del male, attuata proprio in nome della ragione e del relativismo etico, si ritrova nel *Système de la nature* (ma anche nelle opere di Helvétius e La Mettrie, cfr. 4.2.1-4.2.2). È dunque decisamente probabile che nelle parole di Payne vi sia anche un riferimento ai materialisti francesi secondo cui niente è *male* perché tutto è *necessario*. Tuttavia, continua Payne, se razionalmente è possibile affermare che il male non esiste, non è invece possibile negare il dolore né tantomeno la percezione che l'individuo ha della propria sofferenza, il suo 'sentire'. Questa affermazione conduce ad un duplice rifiuto: da un lato si respinge l'idea di Dio, dall'altro si rifiuta anche la visione materialistica che vede l'universo come un fluire continuo in cui tutto è tutto legato da un necessario rapporto di causa-effetto e in cui quindi anche il dolore è *bene* perché funzionale alla marcia eterna della natura[559].

Payne rifiuta una simile accezione positiva della sofferenza: il dolore, riguardi anche solo una creatura infinitesima, «apre uno squarcio nella creazione» («Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten»). Con l'immagine del *Riß*[560], del taglio o dello squarcio causato anche dal più piccolo sussulto di dolore di un atomo, Payne prende apertamente le distanze dalla filosofia materialistica da lui stesso abbracciata in altri punti del dramma (repl. 384): i riferimenti allo «squarcio» e all'«atomo» non avrebbero senso, infatti, se non in contrapposizione ad una visione della natura in cui 'tutto è collegato' e in cui la morte e la sofferenza di ogni minima parte, di ogni atomo appunto, trovano sempre una giustificazione a livello universale e sono indispensabili alla conservazione e al fluire del «grande tutto». Il richiamo alla visione holbachiana, o in genere alla concezione materialistica derivante dall'illuminismo, è qui decisamente evidente. Nella visione holbachiana non sono concepibili *interruzioni* della catena o 'deviazioni' dalla marcia universale e ogni parte è subordinata e funzionale allo scopo ultimo della conservazione della vita e del movimento. Nella replica di Payne si esprime un netto rifiuto di questa visione e della giustificazione del dolore nell'ottica universale. Il dolore, si manifesti pure in una parte infinitesima del grande tutto, non è un anello necessario nella catena dell'essere ma la *interrompe*: di qui l'immagine dello squarcio che attraversa l'intero universo, «da cima a fondo». Anche

in questo caso, come già si è osservato per Lucile, il punto di vista è diametralmente opposto a quello holbachiano: se in d'Holbach la prospettiva è quella del 'molto grande' (l'intero cosmo) verso il 'molto piccolo' (ogni singola parte del tutto), nelle parole di Payne l'ottica è invertita ed è quella del 'molto piccolo' (l'atomo, l'individuo) verso il 'molto grande' (la creazione, «Schöpfung»). Se sul piano razionale e filosofico è dunque possibile negare il male in base al principio della necessità universale, al livello della percezione soggettiva umana, e soprattutto del sentimento («Gefühl»), la visione di un tutto in cui ogni parte è collegata e necessitata risulta inaccettabile e l'esperienza individuale e soggettiva del dolore non può trovare alcuna consolazione o giustificazione. La percezione soggettiva infrange dunque necessariamente l'idea della natura come flusso vitale in cui tutto è *bene*.

Con il riferimento all'atomo, cioè alla più piccola parte della materia, il testo sembra indicare chiaramente che per «dolore» si intende prima di tutto la sofferenza fisica, quella esperita dal corpo. Tale elemento è decisamente significativo in quanto rappresenta un'ulteriore manifestazione di quella sostanziale rivalutazione del corpo e dei suoi diritti che sta alla base della poetica büchneriana. La ribellione non è qui rivolta contro un dolore di natura spirituale, esistenziale o metafisica, ma contro la sofferenza fisica, allo stesso modo in cui l'incapacità di accettare la morte deriva dalla consapevolezza della dissoluzione del corpo. Paradossalmente dunque, nell'opera büchneriana, la rivalutazione del *Leib*, della materialità umana, se da un lato si basa su assunti materialistici dall'altro conduce anche ad una critica degli stessi. In questo senso l'attacco provocatorio di Büchner non è rivolto solo contro la filosofia idealistica e spiritualistica, come è stato variamente sottolineato dalla critica[561], ma contro ogni sistema filosofico basato sul sacrificio del singolo e del suo corpo in nome di un 'piano generale' superiore, sia esso di natura etico-religiosa (il c.d. progetto divino della religione crisitana) o di origine filosofica (la legge dell'autoconservazione dell'universo e della vita che d'Holbach chiama significativamente il «piano della natura»).

Si potrebbe obiettare che il dolore fisico, come si è visto 3.2.2 a proposito di *Lenz*, assume talvolta nell'opera büchneriana anche una valenza positiva. Si pensi ad esempio ai passi in cui Lenz si procura sensazioni dolorose per tornare in sé e quindi recuperare la propria identità. In realtà, se si considera l'intero sviluppo della malattia di Lenz, così come esso è rappresentato e interpretato da Büchner (cfr. 3.2.2), appare evidente che non è tanto il dolore fisico ad assumere una funzione positiva quanto il corpo che lo esperisce. La sensazione dolorosa è positiva solo nella misura in cui riconduce Lenz al proprio corpo: è nel corpo, dunque, che egli ritrova la propria identità, non nel dolore in sé. Ed infatti Lenz ricorre alla sensazione dolorosa nei momenti in cui maggiormente esperisce la perdita di identità e il vuoto: il primo brano in cui il personaggio viene mostrato nell'atto di graffiarsi, si apre infatti proprio con espressioni quali «es wurde ihm leer», «er war sich selbst ein Traum» o «er konnte sich

nicht mehr finden» che indicano appunto la sensazione di una perdita di se stesso, cui Lenz reagisce tramite il dolore fisico[562]. Lo stesso avviene nei brani successivi[563], dove la ricerca di un'acuta sensazione corporea (quale ad esempio quella dell'acqua fredda) prende le mosse sempre dall'esperienza del nulla, del vuoto sia esteriore che interiore: in questo senso il corpo diventa garante non solo della propria identità ma anche del rapporto con il mondo esterno (cfr. 3.2.2).

A proposito di *Lenz* è opportuno sottolineare che anche qui la tematica del dolore e della morte assume una importanza fondamentale e anche qui si rappresenta la ribellione dell'individuo e il suo rifiuto di qualsiasi giustificazione della sofferenza e della morte. Tuttavia, a differenza di quanto avviene in *Dantons Tod*, l'accento si sposta piuttosto sul rifiuto dell'escatologica cristiana e del ruolo che essa attribuisce alla sofferenza e alla perdita della vita terrena[564]. Non si rilevano invece diretti riferimenti al materialismo illuministico. Si veda ad esempio la reazione di Lenz alla morte del «Kind»:

> Das Kind kam ihm so verlassen vor, und er sich so allein und einsam; er *warf sich über die Leiche nieder*; der Tod erschreckte ihn, *ein heftiger Schmerz faßte ihn an, diese Züge, dieses stille Gesicht sollten verwesen*, er warf sich nieder, er betete mit allem Jammer der Verzweiflung, daß Gott ein Zeichen an ihm thue, und das Kind wieder beleben möge, wie er schwach und unglücklich sey; dann sank er ganz in sich und wühlte all seinen Willen auf einen Punkt, so saß er lange starr. Dann erhob er sich und *faßte die Hände des Kindes* und sprach laut und fest: Stehe auf und wandle! Aber die Wände hallten ihm nüchtern nach, daß es zu spotten schien, und die *Leiche blieb kalt. Da stürzte er halb wahnsinnig nieder*, dann jagte es ihm auf, hinuas in's Gebirg. [...] Der Wind klang wie ein Titanenlied, es war, als könne er eine ungeheure Faust hinauf in den Himmel ballen und Gott herbei reißen und zwischen seinen Wolken schleifen; als könnte er die Welt mit den Zähnen zermalen und sie dem Schöpfer in's Gesicht speien; er schwur, er lästerte. So kam er auf die Höhe des Gebirgs, und das ungewisse Licht dehnte sich hinunter, wo die weißen Steinmassen, und der Himmel war ein dummes blaue Aug, und der Mond stand ganz lächerlich drin, einfältig. Lenz mußte laut lachen, und mit dem Lachen griff der Atheismus in ihn und faßte ihn ganz sicher und ruhig und fest[565].

Questo passo mostra chiaramente come il rifiuto della religione derivi direttamente dall'esperienza soggettiva della sofferenza e della morte. È significativo notare, inoltre, che in esso la morte è percepita prima di tutto come perdita del corpo («diese Züge, dieses Stille Gesicht sollten verwesen»; «die Leiche blieb kalt»). Lenz non si rassegna alla vista del corpo del «Kind» ormai diventato freddo cadavere ed è il pensiero della putrefazione cui è destinato il volto del bambino a provocare quel moto di ribellione alla morte che porta il personaggio prima alla preghiera e poi all'«ateismo». Lenz esperisce la morte nella sua nuda materialità, come un'irrimedia-

bile perdita che non può essere consolata dall'idea di una vita spirituale nell'aldilà. Analogamente, egli rifiuta l'idea della sofferenza nella vita terrena come strumento di redenzione e salvezza o come prova da superare nell'accettazione remissiva del volere divino e nell'attesa della vita eterna. Si veda in particolare l'ultimo dialogo con Oberlin:

> Oberlin sprach ihm von Gott. Lenz wand sich ruhig los und sah ihn mit einem Ausdruck unendlichen Leidens an, und sagte endlich: aber ich, wär'ich allmächtig, sehen Sie, ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten, ich will ja nichts als Ruhe, Ruhe, nur ein Wenig schlafen können. Oberlin sagte, dies sey eine Profanation. Lenz schüttelte trostlos mit dem Kopfe[566].

Ci si è voluti soffermare brevemente su *Lenz* perché i brani esaminati permettono di sottolineare che la critica al materialismo illuministico di cui si tratta in questo capitolo e in particolare il rifiuto della giustificazione materialistica della morte e della sofferenza rilevato nelle opere di Büchner non sfociano mai in un ripiegamento sulla religione. Contrariamente a quanto affermato da certa critica (cfr. cap. 1), l'impostazione rimane sempre fondamentalmente atea: tuttavia, mentre l'ateismo dei filosofi illuministi considerati si sviluppa tutto sul piano razionale e nasce dal rifiuto dell'«irrazionalità» delle idee religiose, quello di Büchner trova le sue radici nel «sentimento» (*Gefühl*), nel senso in cui questo termine è usato nella replica di Payne ovvero come 'sentire', percezione e esperienza soggettiva del singolo. È il «Gefühl», l'esperienza della sofferenza, a portare l'individuo a mettere in discussione sia la religione cristiana sia quei sistemi filosofici volti a giustificare razionalmente la sofferenza umana. Nelle risposte date alla questione del dolore individuale e della dissoluzione del corpo si manifestano dunque per Büchner tanto i limiti della religione cristiana quanto quelli della filosofia materialistica di derivazione illuministica. È in quella sorta di 'sottovalutazione' della sofferenza del singolo e dell'esperienza soggettiva della morte che il Nostro sembra dunque individuare il punto debole del materialismo illuministico di d'Holbach e in fondo anche del pensiero di Helvétius[567] e La Mettrie[568], se non dell'Illuminismo in genere[569].

Un ultimo elemento testuale a sostegno dell'ipotesi che Büchner, pur riprendendo alcuni aspetti del materialismo illuministico – in particolare quelli che coinvolgono la riabilitazione del corpo – se ne distanzi anche in modo evidente, è rappresentato dalla caratterizzazione del personaggio di St.-Just. Proprio il sanguinario St.-Just è il personaggio che sembra farsi più convinto assertore di una concezione della natura analoga a quella holbachiana e di un procedimento di giustificazione del sacrificio del singolo come evento necessario al progredire della «marcia universale» simile a quello rilevato nel *Système*. Si tratta in particolare del discorso di St.-Just alla Convenzione Nazionale riportato alla replica 370 in II/7 – discorso che, come si è accennato in 2.1, non compare nelle principali fonti storiche usate da Büchner ed è di derivazione ancora incerta. Questa replica

mostra non solo la ripresa dei principali motivi del *Système* trattati più sopra, ma anche precise corrispondenze con un determinato passo del testo di d'Holbach – corrispondenze che, se non sono sufficienti a dimostrare una derivazione diretta, non lasciano comunque dubbi sulla sostanziale coincidenza tra le concezioni della natura e dell'uomo che sottendono ai due brani. Si tratta di un lungo brano del capitolo XII della prima parte del *Système,* di cui si citeranno qui solo i passi più rilevanti:

> *Tout est toujours dans l'ordre* relativement à la nature, où tous les êtres ne font que suivre les *lois* qui leur sont imposées. Il est entré dans son plan que certaines terres produiraient des fruits délicieux, des végétaux dangereux. *Elle a voulu que quelques sociétés* produisent des sages, des héros, des grands hommes; elle a réglé que d'autres ne feraient naître que des hommes abjects, sans énergie et sans vertus. *Les organes, les vents, les tempêtés, les maladies, les guerres, les pestes et la mort sont aussi nécessaires à sa marche* que la chaleur bienfaisante du soleil [...]. La nature distribue donc de la même main ce que nous appelons l'ordre, et ce que nous appelons désordre; ce que nous appelons plaisir, et ce que nous appelons douleur [...]. *N'accusons donc point la nature d'être inexorable pour nous* [...]. *Cette nature suit les lois générales et nécessaires* dans toutes ses opérations; le *mal physique* et le *mal moral* ne sont point dûs à la *méchanceté*, mais à la *nécessité de choses*. [...]
> De tout cela il résulte que la nature est *impartiale* pour tous les productions; elle *nous soumet comme tous les autres êtres à des lois naturelles* dont elle n'a pu nous exempter [...].
> En envisageant l'homme sous son véritable aspect, en quittant l'autorité pour suivre l'expérience et la raison; en le soumettant tout entier aux lois de la physique, nous verrons que les phénomènes du *monde moral* suivent les mêmes règles que ceux du *monde physique*, et que la plupart des grands effets que notre ignorance et nos préjugés nous font regarder comme inexplicables et comme merveilleux, deviendront simples et naturels pour nous. Nous trouverons que *l'éruption d'un vulcain et la naissance d'un Tamerlan sont pour la nature la même chose*; en remontant aux causes premières des événements les plus frappants que nous voyons avec effroi s'opérer sur la terre de ces révolutions terribles, de ces convulsions affreuses qui déchirent et ravagent les nations, nous trouverons que les volontés qui opèrent en ce monde les changements les plus suprenants et les plus étendus, sont mues dans leur principe *par des causes physiques,* que leur *petitesse* nous fait juger méprisables et peu capables de produire des phénomènes que nous trouverons si grands.
> Si nous jugeons des causes par leurs effets, il n'est point de petites causes dans l'univers. Dans *une nature où tout est lié*, où tout agit et réagit, où tout se meut et s'altère, se compose et se décompose, se forme et se détruit, il n'est pas un atome qui ne joue un rôle important et nécessaire; il n'est point de molécule imperceptible qui, placée dans des circonstances convenables, n'opère des effets prodigieux. Si nous étions à portée du suivre *la chaîne éternelle qui lie toutes les causes aux*

effets [...] nous trouverions que *ce sont de vrais atomes qui sont les leviers secrets dont la nature se sert pour mouvoir le monde moral*[570].

Il passo citato inizia con un riferimento all'ordine della natura che deriva dalla sottomissione di tutti gli esseri alle leggi naturali, riferimento ribadito anche successivamente nell'immagine della natura che «segue leggi generali e necessarie» e, non potendo fare eccezione per alcun essere, è sempre imparziale. Evidente è poi il passaggio a quella sorta di naturalizzazione di fenomeni prettamente umani e sociali cui si è accennato in apertura di 4.4.3 – passaggio che si manifesta non solo nella equiparazione *de facto* tra piante e uomini (la natura fa nascere uomini saggi o abietti allo stesso modo in cui semina la terra di frutti deliziosi o piante velenose), ma anche nella sostanziale equivalenza tra eventi naturali (venti e tempeste) e umani (guerre). Si arriva così ad una perfetta analogia se non vera e propria coincidenza tra «mondo morale» e «mondo fisico» in quanto essi sono governati dalle stesse leggi e tutti gli accadimenti, anche quelli che all'uomo appaiono funesti quali la morte o le malattie, l'eruzione di un vulcano o la nascita di un Tamerlano, sono sostanzialmente equivalenti[571] perché necessari alla marcia della natura. Il male fisico e il male morale sono dunque dovuti alla necessità delle cose e non possono essere attribuiti alla crudeltà della natura.

La seconda parte del brano è invece dedicata alla descrizione del legame di causa-effetto tra ogni singola parte o fenomeno naturale e sviluppa in particolare l'idea che anche fenomeni macroscopici e che maggiormente sconvolgono il mondo fisico e morale (d'Holbach cita nuovamente un evento umano: le rivoluzioni) sono sempre da ricondurre a cause fisiche, le quali possono essere anche di natura infinitamente piccola, poiché nell'universo, dove tutto è legato, non c'è atomo o molecola che, a seconda delle circostanze, non possa dare effetti prodigiosi. Attraverso la sostanziale naturalizzazione di eventi umani d'Holbach arriva dunque a giustificare come *naturali* anche tutti quegli eventi che provocano la morte di una gran numero di individui, poiché sono necessari alla marcia della natura.

Esattamente gli stessi elementi rilevati nel passo holbachiano si rilevano, con spostamenti semantici solo molto lievi, nella replica 370 di St.Just, di cui si citeranno qui solo i passi più significativi:

Einige allgemeine Betrachtungen mögen sie überzeugen, daß wir nicht grausamer sind als die Natur und als die Zeit. *Die Natur folgt ruhig und unwiderstehlich ihren Gesetzen*, der Mensch wird vernichtet, wo er mit ihnen in Conflikt kommt. *Eine Veränderung in den Bestandtheilen der Luft*, ein Auflodern des tellurischen Feuers, ein Schwanken in dem Gleichgewicht einer Wassermasse und eine Seuche, ein vulkanischer Ausbruch, eine Überschwemmung begraben Tausende. Was ist das Resultat? *Eine unbedeutende, im großen Ganzen kaum bemerkbare Veränderung der physischen Natur*, die fast nur spurlos vorübergegangen seyn würde, wenn nicht Leichen auf ihrem Wege lägen.

> Ich frage nun: soll die *moralische Natur* in ihren Revolutionen mehr Rücksicht nehmen, als die *physische*? Soll eine Idee nicht eben so gut wie ein *Gesetz der Physik*, vernichten dürfen, was sich ihr widersetzt? Soll überhaupt ein Ereignß, was die ganze Gestaltung der moralischen Natur, d. h. der Menschheit, umändert, nicht durch Blut gehen dürfen? Der Weltgeist bedient sich in der geistigen Sphäre unserer Arme eben so, wie er in der physischen Vulcane oder Wasserfluhten gebraucht. Was liegt daran ob sie nun an einer Seuche oder an der Revolution sterben?
> Die *Schritte der Menschheit* sind langsam, man kann sie nur nach Jahrhunderten zählen, hinter jedem erheben sich die Gräber von Generationen Das Gelangen zu den einfachsten Erfindungen und Grundsätzen hat Millionen das Leben gekostet, die auf dem Wege starben. Ist es denn nicht einfach, daß zu einer Zeit, wo der *Gang der Geschichte* rascher ist, auch mehr Menschen außer Athem kommen?
> Wir schließen schnell und einfach: da Alle unter gleichen Verhältnissen geschaffen werden, so sind Alle gleich, *die Unterschiede abgerechnet, welche die Natur selbst gemacht hat.* [...]
> Ist es da so zu verwundern, daß der *Strom der Revolution* bey jedem Absatz bey jeder neuen Krümmung seine Leichen ausstößt?

Il discorso di St.-Just si apre con la visione della natura che segue inesorabilmente le proprie leggi, secondo un'immagine del tutto analoga a quella con cui inizia il passo di d'Holbach, da cui si riprendono anche i concetti di inesorabilità e imparzialità (nessun essere, nemmeno l'uomo, vi si può sottrarre), nonché l'impossibilità di definire «crudele» la natura, dal momento che essa è governata dalla necessità. È vero che, a differenza di quanto avviene nel *Système*, St.-Just introduce esplicitamente anche la categoria del tempo, della Storia, ma, come emerge chiaramente da tutta la parte successiva, la continua analogia da lui tracciata tra Natura e Storia o «marcia dell'umanità», non lascia dubbi sul fatto che siamo qui di fronte ad un processo di naturalizzazione della Storia umana che è del tutto analogo a quello implicito nel passo holbachiano. Che la concezione della natura di St.-Just rimandi a quella di d'Holbach emerge non solo dall'iniziale riferimento alle leggi che essa segue inesorabilmente ma anche dalla parte successiva dedicata ai rapporti di causa-effetto tra diversi fenomeni. St.-Just parla infatti della natura come di un tutto in cui ogni parte è collegata all'altra e ogni fenomeno può avere effetti sconvolgenti sugli uomini e in particolare provocare la morte di migliaia di persone; ciò vale non solo per gli eventi di tipo macroscopico, come nel caso delle eruzioni vulcaniche o delle inondazioni, ma anche per quelli di tipo microscopico («Eine Veränderung in den Bestandtheilen der Luft, ein Schwanken in dem Gleichgewicht einer Wassermasse») – e qui è evidente l'analogia con il brano del *Système*. Anche nella replica di St.-Just, inoltre, la sofferenza e la morte causate dalla «natura fisica» sono presentate come necessarie, naturali e quindi giustificate.

A questo punto St.–Just passa a considerare la «natura morale», riproponendo quella sostanziale equiparazione tra «monde moral» e «monde physique» rilevata nel passo holbachiano: anche se non arriva a quella coincidenza tra eventi umani e eventi naturali che caratterizza il passo di d'Holbach e usa il termine «Weltgeist» che rimanda sicuramente a Hegel[572], è evidente che tutto il brano si articola su un processo di giustificazione della morte e delle stragi causate dalla Rivoluzione che si basa proprio sulla naturalizzazione di tale evento. La Rivoluzione viene considerata un fenomeno naturale tanto quanto un'inondazione o l'eruzione di un vulcano ed è dunque necessaria così come lo sono le morti dei singoli individui da essa causate. Come in d'Holbach le tempeste, le guerre, la malattia e la morte sono necessarie alla «marcia della natura», così i morti per St.-Just sono necessari ai «passi dell'umanità», ovvero alla «marcia della natura morale». L'immagine della «marcia», del costante progredire in avanti cui le vite dei singoli vengono sacrificate, è centrale in entrambi brani e decisamente analoga: nella prospettiva della marcia universale della Natura e della Storia non esiste il male, né quello fisico né quello morale, se non nelle percezioni dei singoli che lo esperiscono.

Per quanto il brano mostri sicuramente anche isolati rimandi sia a luoghi comuni dell'epoca che a teorie scientifiche coeve, come è stato evidenziato nelle note della *Marburger Ausgabe*[573], le corrispondenze con il passo holbachiano risultano evidenti sia per quanto riguarda le immagini e i motivi sia per quel concerne la loro concatenazione. Queste corrispondenze si riflettono anche nell'idea della disuguaglianza naturale tra gli esseri umani e nel rifiuto di considerare l'uomo un essere privilegiato nel mondo naturale – due aspetti che vengono affermati da St.-Just e sono centrali anche nel *Système*[574]. Tali analogie lasciano inoltre pensare a un contatto di Büchner con l'opera holbachiana che vada oltre la semplice mediazione di Tennemann, in quanto il passo del *Système* qui esaminato non rientra tra quelli trattati in *Geschichte der Philosophie*, né in quest'opera si fa accenno agli aspetti del pensiero holbachiano che in esso trovano espressione.

Le corrispondenze rilevate non sono certo tali da permettere di includere il *Système* tra le fonti certe del dramma. Tuttavia esse non lasciano alcun dubbio sul fatto che nella replica di St.-Just si ritrovano assunti derivanti dal materialismo illuministico per quanto riguarda i grandi temi della concezione della natura, del rapporto tra individuo e cosmo e soprattutto della morte del singolo. Se ora si considerano le connotazioni decisamente negative assunte da questo personaggio e l'indiscussa distanza che separa la sua impostazione politica da quella dell'autore[575], risulta evidente che Büchner, facendo di St.-Just il portavoce di alcuni aspetti del materialismo illuministico (in particolare holbachiano), opera anche una aperta critica degli stessi, mostrando come essi conducano potenzialmente ad una giustificazione disumana della morte e del dolore del singolo e quindi sfocino in una vera e propria 'svalutazione' dell'individuo, della sua esistenza e del suo 'sentire'.

4.5 'Uomo macchina' e 'uomo animale': Büchner e il materialismo settecentesco, tra meccanicismo e umanismo

Uno studio del rapporto tra l'opera di Büchner e la filosofia materialistica del Settecento francese, soprattutto se incentrato sulla questione del corpo, non può prescindere dalla considerazione della tematica dell' 'uomo-macchina' e del *topos* dell'automa e della marionetta che ad essa si ricollega. Tuttavia si tratta di un complesso tematico così vasto che meriterebbe uno studio a sé stante e non può dunque essere approfondito nell'ambito di questo lavoro, tanto più che il topos del'automa nell'opera büchneriana, come si è accennato in 2.3.2, è già stato ampliamente trattato nell'ambito della letteratura critica. Si intende qui accennare solo brevemente a quei punti dell'opera di Büchner in cui si rilevano diretti riferimenti ad una visione meccanicistica dell'uomo allo scopo di indagarne la natura e la funzione. Occorre prima di tutto sottolineare che tali riferimenti, pur essendo espliciti, sono molto generici e non permettono dunque di stabilire con certezza se si tratti di volute allusioni alla concezione dell'uomo di un particolare filosofo, ad esempio di La Mettrie o di d'Holbach. Prima di procedere con l'analisi è inoltre opportuno fare alcune considerazioni circa il rapporto tra il materialismo francese del Settecento e il meccanicismo di derivazione cartesiana.

Come si è accennato in 4.2 e 4.4, recenti studi di filosofia tendono a respingere interpretazioni in senso meramente meccanicistico della visione del mondo e dell'uomo dei materialisti francesi e sottolineano come simili letture si basino più su alcune affermazioni isolate e provocatorie di questi filosofi – si pensi al titolo stesso dell'opera *L'homme machine* – che su un'effettiva e accurata analisi delle loro opere e del loro pensiero. Tuttavia i tratti meccanicistici che caratterizzano almeno superficialmente alcune provocazioni dei materialisti francesi, in particolare di d'Holbach e La Mettrie, sono innegabili ed è indubbio che proprio tali aspetti, spesso banalizzati e estrapolati dal loro contesto argomentativo, suscitarono tra i contemporanei le reazioni più veementi, come è testimoniato anche dal commento di Tennemann al *Système de la nature* e a *L'homme machine* (cfr. 4.1). Questo vale soprattutto per La Mettrie che, già tra i contemporanei, passò alla Storia come il teorizzatore dell'uomo-macchina sulla base del titolo della sua opera, senza che venisse effettivamente approfondito il senso e lo scopo di questa immagine[576]. Non è da escludere dunque che questo tipo di ricezione abbia avuto un certo influsso anche su Büchner e che le sue allusioni ad una visione meccanicistica dell'uomo fossero dirette proprio al materialismo illuministico. D'altra parte, come si è visto in apertura, non si hanno informazioni precise sugli eventuali contatti del Nostro con le opere dei materialisti francesi: il tentativo di stabilire se egli possa essere stato a conoscenza anche di quelle parti delle opere dei materialisti che portano a limitare gli aspetti meccanicistici della loro visione o, al contrario, possa aver condiviso la tradizionale interpretazione in senso meramente meccanicistico del loro pensiero, rimane dunque di carattere meramente speculativo e non

è in fondo rilevante ai fini di questo studio. L'analisi di questo sottocapitolo intende concentrarsi unicamente sui testi e, sulla base di questi, individuare l'atteggiamento di Büchner non tanto nei confronti del pensiero lamettriano o holbachiano, quanto in genere verso una concezione meccanicistica dell'uomo e in particolare del corpo umano.

Nella produzione büchneriana si rileva un atteggiamento decisamente critico verso il meccanicismo. Come si vedrà qui di seguito, Büchner in particolare non rifiuta l'idea della negazione dell'anima e della riduzione dell' *uomo* a macchina, bensì attacca la riduzione del *corpo* a puro meccanismo. Il rifiuto della concezione dell'uomo-macchina non deriva affatto da una critica di tipo idealistico e spiritualistico al meccanicismo, ma da una rivalutazione del *Leib*, del corpo materiale e vivo, inscindibile dall'identità dell'individuo e pulsante manifestazione di quella legge originaria di bellezza che si dispiega in tutti gli esseri[577]. La critica del meccanicismo non conduce dunque necessariamente all'idealismo o allo spiritualismo ma è sempre strettamente legata ad una visione di tipo materialistico.

Come si è visto in 4.1, Büchner usa esplicitamente il termine *homme machine* nella parte dedicata alla fisiologia di Cartesio. In realtà Cartesio considera solo il corpo umano come un meccanismo ma non l'uomo nel suo complesso: la presenza dell'anima, infatti, impedisce di estendere l'immagine della macchina a tutto l'essere umano, ed infatti sono solo gli animali ad essere considerati unicamente macchine e ad essere definiti col termine di *bête machine*. Büchner, invece, individua già nel pensiero cartesiano una riduzione dell'essere umano *in toto* a meccanismo e descrive tale concezione con una evidente ironia che tradisce un atteggiamento decisamente critico:

> In der Abhandlung *De homine* macht er [Cartesius] den Versuch zur Begründung einer Physiologie aus mathematischen und physikalischen Prinzipien, der *homme machine* wird vollständig zusammengeschraubt. Ein Zentralfeuer im Herzen, die verflüchtigten zum Hirn aufsteigenden spiritus animales, die in einem Dunst von Nervengeist schwebende, nach verschiedenen Richtungen sich neigende Zirbeldrüse, als Residenz der Seele, Nerven mit Klappen, Muskeln, welche durch das Einpumpen des Nervengeistes mittelst der Nerven anschwellen, die Lunge als Kühlapparat und Vorlage zum Niederschlagen des im Herzen verflüchtigten Blutes, Milz, Leber, Nieren als künstliche Siebe, sind die Schrauben, Stifte und Walzen. Der echte Typus des Intermechanismus[578].

L'esposizione diventa poi più oggettiva e si concentra sulla psicologia cartesiana che Büchner definisce incompleta e lacunosa, attribuendo significativamente tali mancanze alla difficoltà di Cartesio di risolvere la questione del rapporto tra anima e corpo. Proprio questo aspetto è quello di maggior interesse per Büchner: egli vi si sofferma a lungo, analizzando anche passi del *De Methodo* e *De passionibus*, per concludere che Carte-

sio non riesce a fornire una chiara spiegazione dell'interazione tra anima e corpo e che proprio questa lacuna ha portato i suoi seguaci a attribuire tale interazione all'intervento divino[579]. Büchner fa riferimento solo a questo sviluppo del pensiero cartesiano, senza citare la soluzione proposta invece dai materialisti francesi che, pur partendo da Cartesio, risolvono il problema dell'interazione tra anima e corpo su base sensistica eliminando la separazione tra *res extensa* e *res cogitans* e affermando l'unità materiale dell'uomo. Tuttavia, l'uso dell'espressione *homme machine*, in apertura di questa sezione, non lascia dubbi sul fatto che Büchner dovesse essere a conoscenza anche degli ulteriori sviluppi della concezione cartesiana nella filosofia materialistica francese. È vero infatti che essa non dice niente dell'effettiva conoscenza dell'opera lamettriana da parte di Büchner, tuttavia è anche evidente che l'estensione dell'immagine della macchina dagli animali e dal corpo umano all'uomo nel suo insieme è sicuramente indice della consapevolezza del potenziale insito nella concezione del corpo elaborata da Cartesio e di come questo potenziale sia stato poi sviluppato dai filosofi successivi.

Sono proprio i materialisti francesi, in particolare La Mettrie e d'Holbach, infatti, a riprendere l'idea cartesiana del corpo come meccanismo e ad estenderla all'uomo stesso sulla base della negazione del dualismo tra anima e corpo, affermando cioè che l'uomo è *solo* il proprio corpo. Poiché la concezione dell'uomo di questi due filsofofi è già stata ampliamente trattata in 4.2. e 4.3, si citeranno qui solo alcuni dei passi più rilevanti che riguardano il topos dell'uomo-macchina, senza entrare nel merito degli accesi dibattiti specialistici relativi all'interpretazione dell'uso del termine *machine* da parte dei due filosofi ed in genere nella cultura di fine Settecento[580]. Il filosofo che sfrutta con maggior insistenza la metafora della macchina è sicuramente La Mettrie che, in un passo centrale di *L'homme machine*, dichiara:

> L'Homme est une Machine si composée qu'il est impossible de s'en faire d'abord une idée claire, et conséquemment de la définir. C'est pourquoi toutes les recherches que les plus grandes Philosophes ont faites à priori, c'est à dire, en roulant se servir en quelque sorte des ailes de L'Esprit, ont été vaines. Ainsi ce n'est qu'à posteriori, ou en cherchant à démêler l'Ame, comme au travers des Organes du corps, qu'on peut, je ne dis pas découvrir avec évidence la nature même de l'Homme, mais atteindre le plus grand degré de probabilité possible sur ce sujet[581].

Considerando il fatto che questo brano viene tradotto letteralmente in *Geschichte der Philosophie* (cfr. 4.1), è decisamente probabile che Büchner ne avesse conoscenza, se non altro per la mediazione di Tennemann. La differenza rispetto alla concezione cartesiana è evidente: mentre in Cartesio si afferma l'idea del corpo-macchina che deve essere animato da una sostanza immateriale, la *res cogitans*, per La Mettrie esiste una sola sostanza, la materia, di cui il movimento, la sensibilità, l'irritabilità, e quindi

anche il pensiero, non sono che attributi. L'uomo è dunque solo *materiale*, egli è il proprio corpo e in esso trova la ragione del proprio movimento, del pensiero, di tutte le facoltà fisiche e intellettive. Il corpo umano è a sua volta definito da La Mettrie «una macchina che carica da sé i suoi meccanismi, immagine vivente del moto perpetuo»[582]. In realtà, come si è detto in 4.2.1, La Mettrie non usa l'immagine della macchina allo scopo di dimostrare il funzionamento del meccanismo umano: quello che gli preme è affermare non tanto la visione meccanicistica quanto la propria concezione materialistica e quindi l'unità tra anima e corpo, dimostrando che il corpo umano, e del resto tutta la materia, ha in sé i principi del movimento e della vita[583]. Tuttavia, l'urgenza di affermare l'unità materiale dell'uomo e la sua completa sottomissione alle leggi della natura, lo porta sicuramente ad enfatizzare anche gli aspetti più prettamente meccanicistici e a presentare ogni azione, pensiero, desiderio, come il risultato necessario e dunque *automatico* di cause fisiche[584]. Così il corpo viene ripetutamente paragonato ad un orologio[585] e l'uomo ad un «insieme di meccanismi», appunto una macchina[586]:

> En faut-il davantage pour prouver que l'Homme n'est qu'un Animal, ou un Assemblage de ressorts, qui tous se montent les uns par les autres, sans qu'on puisse dire par quel point du cercle humain la Nature a commencé? Si ces ressorts diffèrent entr'eux, ce n'est donc que par leur Siège, et par quelques degrés de force, et jamais par leur Nature[587].

Il passo citato è particolarmente interessante in quanto introduce anche il tema della equiparazione tra uomo e animale che, come si vedrà, è di particolare rilevanza nell'ambito del confronto con l'opera büchneriana. Se l'uomo è un essere meramente materiale e sottomesso alle leggi della natura tanto quanto tutti gli altri esseri, allora, afferma La Mettrie, «dagli animali all'uomo la transizione non è violenta»[588]. L'uomo è un animale come gli altri che si distingue solo per una «organizzazione» più complessa, ma come loro è privo di libero arbitrio e completamente determinato da cause fisiche: «ces êtres fiers et vains, plus distingués par leur orgueil que par le nom d'Hommes», afferma La Mettrie in *L'homme machine*, «quelque envie qu'ils aient de s'élever, ne sont au fond que des Animaux, et des Machines perpendiculairement rampantes»[589]. Anche se in *L'homme plante*[590] La Mettrie pone gli uomini al di sopra di tutti gli altri esseri viventi, egli attribuisce questa superiorità semplicemente ad una «organizzazione» più fine ed evoluta, ma non a differenze sostanziali tra uomini e animali. In genere dunque gli esseri umani sono uguali ad altri animali di analoga complessità quali ad esempio le scimmie[591], tanto che La Mettrie arriva ad ipotizzare anche la possibilità di insegnare alle scimmie a parlare e quindi di estendere la capacità linguistica, che per Cartesio era invece strettamente collegata all'esistenza dell'anima, anche agli animali[592]. Ora, le due equiparazioni 'uomo-macchina' e 'uomo-animale', su cui La Mettrie insiste in modo quasi ridondante, si ritrovano anche nelle opere

büchneriane dove, come si vedrà qui di seguito, diventano allo stesso tempo oggetto e strumento di una critica ironica, talvolta amara (come in *Woyzeck*), tal'altra lieve e divertita (in *Leonce und Lena*).

Prima di passare ai testi büchneriani, occorre ricordare che concetti analoghi si ritrovano anche in *Système de la nature* e sono invece meno presenti nelle opere di Helvétius. Essendo queste ultime volte ad affermare il potere dell'educazione e la possibilità di modificare gli uomini, esse risultano necessariamente prive di quei riferimenti all'automatismo delle azioni umane che caratterizzano la visione di La Mettrie e d'Holbach e che sono inconciliabili con quella la fiducia nella possibilità di indirizzare e correggere gli individui che è fondamentale per Helvétius. Nel *Système de la nature* d'Holbach parla dell'uomo come di una «machine très-composée, formée par la combinaison d'un grand nombre de matières, variées pour le propriétés, pour les proportions, pour les façons d'agir»[593], riprende l'immagine dell'orologio già usata da La Mettrie[594] e, come si è visto in relazione alla questione del libero arbitrio, egli descrive ogni azione, sentimento, desiderio come la conseguenza *necessaria* di cause fisiche, il risultato di un processo meccanico di causa ed effetto[595]. Anche d'Holbach inoltre, sulla base di questa visione, afferma la completa sottomissione dell'uomo alla natura e quindi, negando che gli uomini abbiano una posizione privilegiata fra gli esseri viventi, arriva ad affermare una fondamentale analogia tra uomini e animali. Se tutte le azioni umane vengono ricondotte alla sensibilità fisica, che gli uomini hanno in comune con gli altri esseri viventi, allora non c'è alcuna differenza *sostanziale* tra uomini e animali ed essi si distinguono solo per la diversa costituzione fisica o organizzazione: «Quiconque envisagera la nature sans préjugé reconnoîtra facilement qu'il n'y a d'autre différence entre l'homme et la bête que celle qui est due à la diversité de leur organisation»[596]. Significativo è infine questo passo di d'Holbach in cui non solo si riprende l'idea del meccanismo umano, ma si arriva anche all'estensione dell'analogia uomo-animale a tutto il mondo vivente, quindi anche a quello vegetale:

> Que l'on nous dise point que c'est dégrader l'homme que de réduire ses fonctions à un pur mécanisme; que c'est honteusement l'avilir que de le comparer à un arbre, à une végétation abjecte [...]. Le philosophe exempt de préjugés n'entend point ce langage inventé par l'ignorance de ce qui constitue la vraie dignité de l'homme. Un arbre est un objet qui, dans son espèce, joint l'utile à l'agréable; il mérite notre affection quand il produit des fruits doux et une ombre favorable. Toute machine est précieuse, dès qu'elle est vraiment utile et remplit fidèlement les fonctions auxquelles on la destine. Oui, je le dis avec courage, l'homme de bien quant il a des talents et des vertus est pour les êtres de son espèce un arbre qui leur fournit et des fruits et de l'ombrage. L'homme de bien est une machine dont les ressorts sont adaptés de manière à remplir les fonctions d'une façon qui doit plaire. Non, je ne rougirai pas d'être une machine de ce genre [...][597].

Passando ora all'opera büchneriana, sono molti i passi in cui trova espressione una diretta critica alla concezione dell'uomo-macchina e dell'uomo-animale: tale critica, esplicitata all'interno della produzione filosofica e scientifica, prende la forma della satira, del comico o del grottesco nelle opere letterarie. Si è già visto ad esempio che nello scritto su Cartesio l'espressione *homme machine* viene utilizzata in senso ironico contro la concezione cartesiana e coinvolge anche una implicita critica alla visione di La Mettrie. Un analogo rifiuto del meccanicismo si rileva anche all'inizio della *Probevorlesung,* dove Büchner attribuisce la concezione meccanicistica dell'uomo alla scuola teleologica inglese e francese:

> Sie kennt das Individuum nur als etwas, das einen Zweck außer sich erreichen soll und nur in seiner Bestrebung, sich der Außenwelt gegenüber teils als Individuum, teils als Art zu behaupten. Jeder Organismus ist für sie eine verwickelte Maschine, mit den künstlichen Mitteln versehen, sich bis auf einen gewissen Punkt zu erhalten. Das Enthüllen der schönsten und reinsten Formen im Menschen, die Vollkommenheit der edelsten Organe, in denen die Psyche fast den Stoff zu durchbrechen und sich hinter den leichtesten Schleiern zu bewegen scheint, ist für sie nur das Maximum einer solchen Maschine[598].

Per quanto qui, secondo quanto rilevato da Roth, la critica sia rivolta a scienziati quali Cuvier o Mangedine[599], le espressioni usate da Büchner, in particolare il riferimento alla «verwickelte Maschine», possono essere lette anche come dirette allusioni all'«homme machine» lamettriano o alla «machine très-composée» holbachiana, soprattutto se si considera l'evidente corrispondenza tra questo passo e quello dello scritto su Cartesio citato più sopra. A questa concezione si contrappone quella della scuola filosofica secondo cui il corpo di ciascun individuo, «das ganze körperliche Dasein des Individuums», non ha come scopo la propria conservazione ma è semplicemente la «manifestazione di un principio originario», una «legge di bellezza» cui tutto, «forma e materia», è vincolato[600]. Come si è visto in 4.4, il ductus del brano in cui si descrive la concezione della scuola filosofica e soprattutto l'impostazione della ricerca scientifica di Büchner, così come essa emerge dalla *Probevorlesung* e dal *Mémoire*, non lasciano dubbi sulla maggior vicinanza del Nostro alla scuola filosofica; di qui l'implicita distanza dagli aspetti più meccanicistici della concezione lamettriana e holbachiana.

Nelle opere letterarie l'atteggiamento dell'autore nei confronti di questi aspetti del materialismo illuministico risulta decisamente duplice, poiché tali aspetti da un lato vengono sfruttati in senso provocatorio per attaccare certe tendenze idealistiche che caratterizzavano l'ambito delle scienze biologiche[601] e più in generale tutta la cultura (e la morale) borghese coeva, dall'altro vengono sottoposti essi stessi ad una pungente critica spesso densa di ironia e al limite della comicità e del grottesco. Tra gli esempi più significativi di questo duplice atteggiamento dell'autore si trovano sicura-

mente le scene dell'«Imbonitore»[602] in *Woyzeck*, in particolare H1,2 e H2,3, due scene della prime stesure del dramma che non appartengono a quelle cancellate dall'autore e che dovevano dunque costituire materiale ancora da rielaborare. Si citeranno qui i due passi più significativi:

> H1,2: Marktschreier. Zeig' dein Talent! zeig deine viehische Vernünftigkeit! Beschäme die menschliche Societät! Meine Herren dieß Thier, wie sie da sehn, Schwanz am Leib, auf seinen 4 Hufen ist Mitglied von allen gelehrten Societäten, ist Professor an mehren Universitäten wo die Studenten bey ihm reiten lernen. Das war einfacher Verstand! [...] Das ist Viehsionomik, das ist kein viehdummes Individuum, das ist eine Person! Ein Mensch, ein thierischer Mensch und doch ein Vieh, eine *bête* (*das Pferd führt sich ungebührlich auf*) So beschäme die *société*! Sehn sie das Vieh ist noch Natur unverdorbne Natur! Lernen sie bey ihm. Fragen sie den Arzt es ist höchst schädlich! Das hat geheißen Mensch sey natürlich, du bist geschaffen Staub, Sand, Dreck. Willst du mehr seyn als Staub, Sand, Dreck? Sehn sie was Vernunft, es kann rechnen und kann doch nit an den Fingern herzählen, warum? Kann sich nur nit ausdrücken, nur nit expliciren, ist ein verwandter Mensch!
> H2,3: Ausrufer. *An einer Bude*: Meine Herren, meine Damen, ist zu sehen das astronomischen Pferd und die feinen Kanaillevögel, sind Liebling von allen Potentaten Europas und Mitglied von allen gelehrten Societäten; [...]. Alles Erziehung, haben eine viehische Vernunft, oder vielmehr eine ganze vernünftige Viehigkeit, ist kein viehdummes Individuum [...].
> [...] Sehen sie die Fortschritte der Civilisation. Alles schreitet fort, ein Pferd, ein Aff, ein Canaillevogel. Der Aff' ist schon ein Soldat, s'ist noch nit viel, unterst Stuf von menschliche Geschlecht[603]!

Come si è accennato in 1.5, già G. Oesterle ha individuato nelle parole dell'«Imbonitore» un vero e proprio montaggio filosofico in cui si riprendono con evidente effetto satirico alcuni aspetti del materialismo illuministico, e in particolare: l'equiparazione tra uomo e animale di matrice lamettriana e holbachiana, il tema del 'ritorno alla natura', l'idea della perfettibilità degli animali con il riferimento al passo delle scimmie in *L'homme machine* menzionato più sopra, nonché l'esaltazione dell'educazione di derivazione helveziana[604]. L'analisi di Oesterle si incentra soprattutto sull'immagine dell' uomo-animale che nelle due scene büchneriane si manifesta in numerose variazioni tutte costruite su composti e derivati di *Thier, Vieh, Mensch* e *Individuum*:

> Der programmatische Ausruf: «Ja das ist kein viehdummes Individuum, das ist eine Person. Ei Mensch, ei thierisch Mensch und doch ei Vieh, ei bête» formuliert das materialistisch anticartesianische Programm La Mettries. Bis in die Beispiele und Bilder – vom Mensch als einer «Zusammenstellung von Eseln» vom Tier als verwandelten

> Mensch, vom Defizit physischer Organisation der Tiere gegenüber dem Menschen am Beispiel der fehlenden Händen und Finger der Pferde – lässt sich der Gehalt dieser Szene auf den Vorstellungskomplex eines sensualistischen antideistischen Materialismus von La Mettrie und Helvétius beziehen[605].

Per quanto il riferimento a Helvétius non sia appropriato – e infatti non vengono fatti riferimenti in nota alla sua opera se non per quanto riguarda la questione dell'educazione – l'analisi di Oesterle risulta decisamente convincente se si considerano le opere di La Mettrie e di d'Holbach. A ragione egli individua nell'esclamazione finale con cui l'imbonitore esorta gli ascoltatori a 'tornare alla natura' non tanto un riferimento a Rousseau quanto un rimando al *Système de la nature*. Oesterle basa questa lettura unicamente sulla prefazione del *Système* in cui d'Holbach dichiara che lo scopo del suo libro è quello di «ricondurre l'uomo alla natura», ma tale ipotesi è suffragata anche dalla parte finale dell'opera holbachiana che presenta un'enfatica ripetizione di simili esortazioni[606] sulla base della concezione materialistica dell'uomo. Del resto anche in *Geschichte der Philosophie* si riporta la dichiarazione di intenti posta in apertura del *Système* e quindi l'esortazione a 'tornare alla natura' rivolta a tutti gli uomini (cfr. 4.1). La satira filosofica risulta evidente. Tuttavia, secondo la lettura di Oesterle, l'oggetto di questa satira non è propriamente la visione dell'uomo del materialismo illuministico: quest'ultima sarebbe solo lo strumento di cui Büchner si servirebbe per portare avanti la propria critica al dualismo cartesiano tra anima e corpo[607]. Sicuramente negli scritti filosofici Büchner mette in discussione la filosofia di Cartesio mostrando i punti deboli della sua concezione dell'uomo ed è quindi effettivamente probabile che nelle due scene di *Woyzeck* considerate si riprendano le posizioni espresse nello scritto su Cartesio e si sfruttino a tal fine alcuni concetti del materialismo illuministico. Tuttavia, le immagini iperboliche in cui si manifestano i riferimenti alla visione lamettriana o holbachiana, l'effetto grottesco che ne deriva, non lasciano dubbi sul fatto che la concezione dell'uomo del materialismo francese è allo stesso tempo non solo *strumento* e ma anche *oggetto* di critica da parte dell'autore. Non si sottopone cioè a critica solamente il dualismo cartesiano ma anche il processo per cui, nel materialismo illuministico, l'affermazione dell'unità materiale dell'uomo e la negazione del dualismo tra corpo e anima sfociano in una visione organicistica e meccanicistica che in fondo condivide la stessa riduzione del corpo a macchina (o animale) che caratterizza la visione cartesiana.

Leggere nella scena una «Rechtfertigung des Tierischen im Menschen»[608], la giustificazione degli aspetti animali dell'uomo e la legittimazione dei suoi istinti bestiali contro una concezione spiritualistica basata sulla negazione o sulla repressione di tali istinti, significa in fondo riproporre e attribuire a Büchner esattamente quella stessa visione negativa della realtà materiale umana che sta alla base di tale concezione. Proprio perché la satira è rivolta

non solo contro lo spiritualismo e l'idealismo ma anche contro le equiparazioni 'corpo-animale' e 'corpo-macchina', essa dà espressione invece ad una visione dell'uomo in cui il materialismo non conduce all'organicismo o al meccanicismo ma ad una sostanziale rivalutazione del corpo umano come *Leib*, ovvero non come puro oggetto e meccanismo ma come corpo vivente, inscindibile dall'identità dell'individuo.

Ulteriori possibili riferimenti alla concezione dell'uomo del materialismo illuministico si hanno in H4,8, nel dialogo tra il «Dottore» e Woyzeck incentrato sul contrasto tra corpo e libero arbitrio, di cui si è già in parte trattato in 2.3.1:

> Doctor. Ich hab's gesehn Woyzeck; er hat auf Straß gepißt, an die Wand gepißt wie ein Hund. Und doch 2 Groschen täglich. Woyzeck das ist schlecht, die Welt wird schlecht, sehr schlecht.
> Woyzeck. Aber Herr Doctor, wenn einem die Natur kommt.
> Doctor. Die Natur kommt, die Natur kommt! Die Natur! Hab' ich nicht nachgewiesen, daß der musculus constrictor vesicae dem Willen unterworfen ist? Die Natur! Woyzeck, der Mensch ist frei, in dem Menschen verklärt sich die Individualität zur Freiheit. […] Woyzeck muß er nicht wieder pissen? geh' er einmal hinein und probir er's.
> Woyzeck. Ich kann nit Herr Doctor. […]
> Woyzeck. Sehn sie Herr Doctor, manchmal hat man so n'en Charackter, so n'e Struktur. – Aber mit der Natur ist's was anders […][609].

Dedner, analizzando questo brano congiuntamente al passo di *Leonce und Lena* in cui il re usa l'espressione «freier Wille» per indicare il proprio organo genitale, ha acutamente individuato in questi passi un esplicito attacco ad alcune teorie diffuse nelle scienze biologiche dell'epoca e affermate anche da professori come J.B. Wilbrand di cui Büchner doveva aver seguito le lezioni a Gießen. Secondo tali teorie – in cui Dedner intravede a ragione una trasposizione dell'idealismo filosofico in ambito scientifico – tutte le diverse parti dell'organismo umano erano o comunque potevano essere totalmente controllate dal libero arbitrio e dalla ragione, e dunque anche funzioni fisiologiche come l'erezione e la minzione erano sottoposte al «dominio dell'anima spirituale»[610]. La contrapposizione tra libero arbitrio e natura su cui si costruisce la scena büchneriana lascia pensare che Büchner, per attaccare simili teorie, faccia ricorso nuovamente alla concezione dell'uomo proveniente del materialismo illuministico e in questo caso non la sottoponga a critica ma la sfrutti in senso provocatorio per attaccare certe tendenze idealistiche e moralistiche della scienza dell'epoca.

Sono infatti moltissimi i passi del *Système de la nature*, ma anche di *L'homme machine* e delle altre opere di La Mettrie (nonché, seppur in misura minore, dei testi helveziani[611]), in cui si nega l'esistenza del libero arbitrio e della volontà, dimostrando che tanto le funzioni fisiologiche dell'organismo umano quanto i suoi sentimenti e pensieri sono sempre il risultato necessario e incontrovertibile di cause fisiche. Così nel *Traité de*

l'âme La Mettrie mostra «quanto sia limitato il potere che l'anima ha sul corpo» e quanto la volontà sia soggetta a quest'ultimo[612]; in *Anti-Sénèque* egli nega ogni possibilità di libertà per gli uomini affermando che la volontà «è necessariamente determinata a desiderare e a ricercare ciò che può costituire un vantaggio reale» e che tutti sono «trascinati da un determinismo assolutamente necessario»[613]. Come si è visto in 4.2.3 e 4.4.3 interi capitoli del *Système de la nature*[614] sono dedicati a dimostrare che l'idea della libera volontà è un'illusione[615] e che l'uomo non è mai libero «in nessun istante della sua vita»[616], perché sempre sottomesso al corpo e ai suoi bisogni, o meglio perché, essendo solo corpo, è totalmente sottomesso a quelle leggi di natura necessarie e immutabili che governano tutti gli esseri. Anche se non è possibile attribuire a Büchner una simile visione, è evidente che egli la sfrutta sia in *Woyzeck* che in *Leonce und Lena* come strumento di provocazione nei confronti di tutte quelle tendenze idealistiche che caratterizzavano in genere la cultura del suo tempo nei più diversi ambiti, da quello scientifico a quello filosofico, da quello etico e estetico a quello psichiatrico[617], e che, essendo basate su processi di idealizzazione e spiritualizzazione della realtà materiale, avevano necessariamente conseguenze repressive per i corpi.

Oltre alle parole del re Peter menzionate più sopra, *Leonce und Lena* presenta altri riferimenti ironici più o meno espliciti ai *topoi* dell'uomo-animale e dell'uomo-macchina. Anche qui tali riferimenti hanno spesso un carattere ambivalente in quanto sono strumento di provocazione e satira verso i «sistemi di repressione di matrice idealistica», per usare l'espressione di Dedner[618], ma diventano anche allo stesso tempo oggetto di ironia e critica. Il caso più esplicito è quello della terza scena del terzo atto in cui i protagonisti fanno ritorno a corte e vengono presentati da Valerio come degli automi:

> Valerio. Aber eigentlich wollte ich einer hohen und geehrten Gesellschaft verkündigen, daß hiermit die zwei weltberühmten Automaten angekommen sind und daß ich vielleicht der dritte und merkwürdigste von beiden bin, wenn ich eigentlich recht wüßte, wer ich wäre, worüber man übrigens sich nicht wundern dürfte, da ich selbst gar nicht von dem weiß, was ich rede, ja auch nicht einmal weiß, daß ich es nicht weiß [...]. *Mit schnarrenden Ton:* Sehen Sie hier meine Herren und Damen, zwei Personen beiderlei Geschlechts, ein Männchen und ein Weibchen, einen Herrn und eine Dame. Nichts als Kunst und Mechanismus, nichts als Pappendeckel und Uhrfedern. Jede hat eine feine, feine Feder von Rubin unter dem Nagel der kleinen Zehe am rechten Fuß, man drückt ein klein wenig und die Mechanik läuft volle fünfzig Jahre. Sie sind sehr edel, denn sie sprechen hochdeutsch. Sie sind sehr moralisch, denn sie stehen auf den Glockenschlag auf, essen auf den Glockenschlag zu Mittag, und gehen auf den Glockenschlag zu Bett, auch haben sie gute Verdauung, was beweist, daß sie ein gutes Gewissen haben. Sie haben ein fein sittliches Gefühl, denn die Dame

hat gar kein Wort für den Begriff Beinkleider, und dem Herrn ist es rein unmöglich, hinter einem Frauenzimmer eine Treppe hinauf oder vor ihm hinunterzugehen. Sie sind sehr gebildet, denne die Dame singt alle neuen Opern, und der Herr trägt Manschetten. Geben Sie Acht, meine Herren und Damen, sie sind jetzt in einem interessanten Stadium, der Mechanismus der Liebe fängt an, sich zu äußern, der Herr hat der Dame schon einigemal den Schawl getragen, die Dame hat schon einigemal die Augen verdreht und gen Himmel geblickt. Beide haben schon mehrmals geflüstert: Glaube, Liebe, Hoffnung. beide sehen bereits ganz accordirt aus, es fehlt nur noch das einzige Wort: Amen[619].

Nel lungo passo citato Büchner riprende l'immagine dell'uomo-macchina sottoponendola ad una critica densa di ironia e al limite della comicità. Un riferimento ironico si potrebbe leggere anche nel gioco di parole iniziale in cui Valerio dichiara di non sapere chi sia e che sembra riproporre in modo iperbolico alcuni passi di La Mettrie e d'Holbach in cui i due filosofi pongono l'accento sull'incapacità dell'uomo di penetrare il proprio essere e la natura, ma dichiarano anche di 'accontentarsi di non sapere'. D'altra parte, tuttavia, i riferimenti alla programmazione dei due automi non lasciano dubbi sul fatto che la visione meccanicistica dell'uomo non è solamente sottoposta a critica, ma viene anche sfruttata come strumento provocatorio per attaccare tutto un sistema di convenzioni e valori che non è solo quello della corte feudale ma è in genere quello che caratterizza tutto il *juste milieu*. Si tratta di un insieme di regole perbeniste e bigotte che eliminano la spontaneità e l'autenticità dei rapporti e reprimono i corpi negandone bisogni e diritti[620] (cfr. anche 2.3.2). Ed infatti sono evidenti i riferimenti ironici a quei processi di tabuizzazione dell'eros che caratterizzavano la morale borghese dell'epoca e verso cui molti personaggi dei drammi büchneriani mostrano una profonda insofferenza («Sie sind sehr moralisch [...]. Sie haben ein fein sittliches Gefühl, denn die Dame hat gar kein Wort für den Begriff Beinkleider, und dem Herrn ist es rein unmöglich, hinter einem Frauenzimmer eine Treppe hinauf oder vor ihm hinunterzugehen»).

L'atteggiamento di Büchner nei confronti degli aspetti più meccanicistici del materialismo illuministico è dunque decisamente duplice, poiché se da un lato l'autore li sottopone a critica tramite un'ironia tagliente, dall'altra li sfrutta come arma per muovere il proprio attacco ironico-satirico allo spiritualismo e all'idealismo e in genere al sistema di valori e convenzioni della società coeva[621]. Ambivalente è anche il riferimento all'uomo-animale in III/1, nelle parole con cui Valerio risponde allo slancio entusiastico di Leonce:

Leonce. Weißt Du auch, Valerio, daß selbst das Geringste unter den Menschen so groß ist, daß das Leben noch viel zu kurz ist, um ihn lieben zu können? Und dann kann ich doch einer gewissen Art von Leuten, die sich einbilden, daß nichts so schön und heilig sey, daß sie

> es nicht noch schöner und heiliger machen müßten, die Freude lassen. Es liegt ein gewisser Genuß in dieser lieben Arroganz. Warum soll ich ihnen denselben nicht gönnen?
> Valerio. Sehr human und philobestialisch. Aber weiß sie auch, wer Sie sind?[622]

Il termine «philobestialisch», che rappresenta ovviamente una storpiatura di *philanthropisch*, rimanda implicitamente e ironicamente all'equiparazione tra uomini e animali del materialismo illuministico. L'effetto ironico tuttavia si estende anche al personaggio di Leonce, poiché il commento di Valerio interrompe bruscamente, e quindi relativizza, il pathos del principe. Nella letteratura critica questo passo di Leonce viene solitamente estrapolato dal contesto e citato insieme a quei brani di *Lenz* o delle lettere di Büchner in cui trova espressione un profondo senso di umanità, di amore per l'umano[623]; ma se questo brano fosse veramente da collegarsi ad essi, allora non si spiegherebbe la funzione dell'ironia di Valerio.

In realtà, se si considerano le parole di Leonce nel loro contesto, appare evidente che il vuoto pathos del principe non ha niente a che vedere con il profondo senso di umanità che si ritrova invece negli altri passi büchneriani. La scena immediatamente precedente[624], infatti, si chiude con il tentato suicidio del principe, che dopo aver baciato Lena rimane letteralmente ingabbiato in topoi letterari[625] (definiti acutamente da Valerio col termine «Lieutenantsromantik»), tanto da optare per la morte del corpo in nome della bellezza estetica dell'immagine, dell'autorappresentazione («Mensch, du hast mich um den schönsten Selbstmord gebracht. Ich werde in meinem Leben keinen so vorzüglichen Augenblick mehr dazu finden und das Wetter ist so vortrefflich»[626]). Il riferimento ironico di Valerio alla 'filantropia' di Leonce, nella scena successiva, non fa che mostrare tutta l'incongruenza e la vacuità delle dichiarazioni di amore per gli esseri umani fatte dal principe: non può amare l'uomo chi non ama il corpo, chi è pronto a sacrificarlo in nome dell'immagine letteraria o di una posa narcisistica.

La tematica dell'amore per l'uomo ci conduce ad un ultimo aspetto da considerare nell'ambito del confronto con il materialismo illuministico. Nonostante gli elementi meccanicistici della visione dell'uomo di La Mettrie e d'Holbach (e solo in parte di Helvétius) siano evidenti e rappresentino gli aspetti che maggiormente colpirono la ricezione coeva, il pensiero di questi filosofi, come è stato sottolineato dalla critica specialistica[627], mostra anche profondi tratti umanistici. Il loro meccanicismo è in fondo sempre funzionale all'intento di ridare dignità all'uomo nella sua materialità, al di là di ogni sistema metafisico o etico. L'affermazione dell'unità materiale degli esseri umani non è motivata dall'intento di degradare l'uomo, bensì da quello di dargli nuova dignità su basi meramente filosofiche, si potrebbe dire 'materiali' e non religiose. Sia nelle opere di d'Holbach che in quelle di La Mettrie e Helvétius, come si è accennato in 4.2, la concezione materialistica approda infatti ad un messaggio di tolleranza e amore per l'umano che invita gli uomini a «essere soltanto uomini»[628] ed «amare se

stessi», trovando in questo modo la propria dignità. Così, ad esempio, la chiusa del *Système* è stata interpretata non solo come un inno alla natura ma come un inno all'uomo, la conclusione coerente di un progetto etico che dovrebbe portare gli esseri umani a spezzare le catene che li tengono avvinti e a ritrovare la felicità imparando ad amare se stessi nella propria transitorietà e umanità[629]. Il materialista, afferma d'Holbach in un altro passo dell'opera, non sarà mai un misantropo né un cittadino pericoloso ma perdonerà agli uomini le loro debolezze e non avrà «né odio né disprezzo per quelli che la natura e le circostanze non hanno favorito quanto lui»[630]. Il sistema del fatalismo conduce dunque d'Holbach ad un messaggio di tolleranza che rivaluta l'uomo e rifiuta il principio dell'abnegazione di sé su cui si fonda invece l'etica cristiana: «De quel droit en effet haïr ou mépriser les hommes?»[631] si chiede retoricamente d'Holbach, con una esortazione a 'non disprezzare gli altri' che sembra riecheggiare non solo nelle parole di Payne in *Dantons Tod* ma anche nelle lettere di Büchner (si veda in particolare l'epistola alla famiglia del febbraio 1834 già citata più volte in 4.2 e 4.3).

Allo stesso modo per La Mettrie, il materialismo è «l'antidoto della misantropia»[632] e l'ateo non è altro che colui che non ha bisogno della religione poiché è capace di sentire la voce dell'umanità e amare gli esseri umani anche senza esservi costretto da Dio[633]. Nel *Discours Préliminaire* La Mettrie invita l'uomo a «conformarsi a se stesso» e «essere solo ciò che è», al di là di ogni idealizzazione o spiritualizzazione, e porta avanti una ribellione ad ogni tipo di morale repressiva e ascetica – ribellione che non è poi molto lontana dalla sensibilità büchneriana:

> Ecoutez le première [la morale de la Religion] elle vous ordonnera impérieusement de vous vaincre vous-même; décidant sans balancer que rien n'est plus facile, et que «pour être vertueux, il ne faut que vouloir». Prêtez l'oreilles à la seconde [la morale de la Nature]; elle vous invitera à suivre vos penchants, vos Amours, et tout ce qui vous plaît; ou plutôt dès-lors vous les aves déjà suivis. Eh! que le plaisir qu'elle nous inspire, nous fait bien sentir, sans tant de raisonnements superflus, que ce n'est que par lui qu'on peut être heureux! Ici, il n'y a qu'à se laisser doucement aller aux agréables impulsions de la Nature; là, il faut se roidir, se *regimber* contr'elle[634].

Analogo è il rifiuto helveziano di accettare come principio di vita quello dell'abnegazione di sé su cui si fonda la morale religiosa per esaltare la sola virtù della «humanité»[635] che per Helvétius significa non solo amore per l'uomo ma anche profonda conoscenza della natura umana, quella conoscenza che è indispensabile per elaborare una morale nuova che permetta agli esseri umani di essere se stessi e seguire la propria inclinazione alla felicità senza reprimerla in nome di principi etici ascetici e repressivi.

Questa tolleranza e questo senso di umanità si ritrovano in parte anche nelle repliche di Camille e Hérault – con l'affermazione del diritto di ciascuno ad 'essere come è' e a cercare il proprio piacere senza nuocere

agli altri – nelle già citate parole di Payne (repl. 384), nella critica di Danton alla morale rigida, repressiva e intollerante di Robespierre in I/6, ma anche nel rifiuto della violenza (repl. 220-221) e in quel sentimento della 'compassione', del *Mitleid*, che trova espressione in vari punti del dramma nelle repliche dei dantonisti (cfr. ad es. repl. 623, 652).

Il senso di umanità che si rileva nei passi büchneriani ha un carattere troppo generico per lasciar ipotizzare un preciso e voluto rimando al materialismo illuministico, e del resto non è possibile stabilire se Büchner avesse una conoscenza così approfondita dei testi dei materialisti da poter conoscere (e quindi in qualche modo riprendere) anche questo aspetto del loro pensiero. Bisogna inoltre considerare che gli appelli alla tolleranza e alla clemenza cui danno espressione i dantonisti derivano sicuramente in parte anche dalle fonti storiche (cfr. 2.2) ed è quindi improbabile che essi siano da leggere come un voluto e consapevole rimando al materialismo illuministico. Tuttavia, a prescindere dal fatto che Büchner potesse effettivamente essere a conoscenza dei tratti profondamente umanistici del materialismo illuministico, siamo comunque di fronte a uno dei pochi elementi di effettiva 'vicinanza' tra questi filosofi e il Nostro – vicinanza che si manifesta in particolare nell'atteggiamento nei confronti dell'uomo e della corporeità, fatta eccezione ovviamente per le 'degenerazioni' in senso meccanicistico da cui Büchner si distanzia esplicitamente.

Note

[1] Gli unici due contributi incentrati specificatamente sul rapporto tra l'opera büchneriana e i filosofi materialisti francesi sono quelli di Görlich e Lehr e di Taniguchi ma, come si è visto in 1.5, essi trattano solo aspetti parziali e non presentano un vero e proprio confronto testuale tra le opere di questi filosofi e quelle di Büchner.

[2] T.M. Mayer ha individuato precise corrispondenze testuali tra i *Kunstgespräche* in *Lenz* e *Dantons Tod* e la traduzione goethiana di *Essais sur la peinture* di Diderot, pubblicata per la prima volta nel 1799 su *Propyläen* e presente nell'edizione delle opere complete di Goethe del 1830. T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 76-86.

[3] Per una ricognizione della letteratura specialistica dedicata a tale questione si rimanda a U. Winter, *Der Materialismus bei Diderot*, Droz, Genève-Paris 1972.

[4] G. Büchner, *An August Stöber* (9. Dezember 1833), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 376 («Ich werfe mich mit aller Gewalt in die Philosophie, die Kunstsprache ist abscheulich […]»); Id., *An Karl Gutzkow* (nach Mitte November 1835), ivi, p. 420 («Ich werde ganz dumm in dem Studium der Philosophie […]»); Id., *An Karl Gutzkow* (Anfang Juni 1836), ivi, p. 439 («Ich habe nämlich die fixe Idee, im nächsten Semester zu Zürich einen Kurs über die Entwicklung der deutschen Philosophie seit Cartesius zu lesen»).

[5] Si tratta degli scritti *Cartesius* e *Spinoza* conservati a Weimar. *Cartesius* contiene anche una parte dedicata ad alcune obiezioni alla filosofia cartesiana mosse da altri filosofi e una piccola parte sui *Nachfolger*. Per *Cartesius* e *Spinoza* si fa riferimento a *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 157-279 e pp. 280-352.

[6] Alla datazione di Hauschild, che colloca la stesura di questi scritti già nel 1833, si contrappongono quelle di T.M. Mayer e Poschmann che invece spostano in avanti la datazione fino all'estate del 1836. Cfr. J.C. Hauschild, *Georg Büchner. Biographie*,

cit., pp. 657 e sgg.; T.M. Mayer, *Zur Datierung von Georg Büchners philosophischen Schriften und* Woyzeck *H3,1*, cit., pp. 281-329. Per la datazione di Poschmann si rimanda a *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 928-930.

[8] T.M. Mayer, *Zur Datierung von Georg Büchners philosophischen Schriften und* Woyzeck *H3,1*, cit., p. 312. Accanto al testo di Tennemann, che rappresenta la fonte principale per questi scritti, Poschmann cita anche altri testi che hanno però un'importanza secondaria, in particolare l'opera di Johannes Kuhn, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit* pubblicata nel febbraio del 1834, quella di Johann Friedrich Herbart, *Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der Naturlehre* (1828), e il testo di Lousi-Adolphe Stöber, *Idée sur le rapports de Dieu à la Nature et spécialement sur la Révelation de Dieu dans la Nature* (1834). Cfr. *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 957.

[9] Si veda la lettera a Gutzkow scritta nel giugno del 1836: «Ich habe nämlich die fixe Idee, im nächsten Semester zu Zürich einen Kurs über die Entwicklung der deutschen Philosophie seit Cartesius zu lesen» (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 439). Cfr. anche T.M. Mayer, *Zur Datierung von Georg Büchners philosophischen Schriften und* Woyzeck *H3,1*, cit., p. 317.

[10] «Ich studierte die Geschichte der Revolution […]». G. Büchner, *An Wilhelmine Jaeglé* (Mitte/Ende Januar 1834), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 377.

[11] Secondo quanto riportato nell'edizione di Poschmann il testo büchneriano che porta il titolo *Geschichte der griechischen Philosophie* e in cui Büchner raccoglie passi sulla filosofia greca contenuti nei primi tre volumi di *Geschichte der Philosophie* di Tennemann risalirebbe proprio all'inverno 1833-34 (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 927 e sgg.).

[12] Sul rapporto tra il meccanicismo cartesiano e il pensiero dei materialisti francesi si veda ad esempio P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 387-388; A. Negri, *Introduzione a* Sistema della natura, in P.H.T. D'Holbach, *Sistema della natura*, cura e trad. it. di A. Negri, Utet, Torino 1978, pp. 13-41; S. Moravia, *Introduzione*, in J.O. La Mettrie, *Opere filosofiche*, cura e trad. it di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 7-52; K. Wellmann, *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*, Duke University Press, Durham-London 1992, pp. 172-183, 198-231.

[13] Cfr. a tale proposito Poschmann in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 959.

[14] Ivi, p. 223.

[15] Ivi, p. 179.

[16] In questo caso non sono d'accordo con la lettura di Poschmann secondo cui il giudizio di Büchner tradirebbe una sostanziale vicinanza dell'autore al pensiero cartesiano per quanto riguarda la priorità del soggetto rispetto agli oggetti esterni (ivi, p. 967).

[17] Ivi, pp. 195 e sgg., 291-295.

[18] Si ricordi qui che un accenno ai materialisti francesi si ritrova anche in un passo heiniano di *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, che mostra un atteggiamento critico nei confronti del meccanicismo – atteggiamento non lontano da quello che, come si vedrà in particolare in 4.5, si riscontra anche nelle opere büchneriane: «Die französischen Philosophen wählten John Locke zu ihrem Meister. […] Er machte den menschlichen Geist zu einer Art Rechenkasten, der ganze Mensch wurde eine englische Maschine. Dieses gilt auch von dem Menschen, wie ihn die Schüler Lockes konstruierten, obgleich sie sich durch verschiedene Benennungen voneinander unterscheiden wollen. Sie haben alle Angst vor den letzten Folgerungen ihres obersten Grundsatzes, und der Anhänger Condillacs erschrickt, wenn man ihn mit einem Helvétius, oder gar mit einem Holbach, oder vielleicht noch am Ende mit einem La Mettrie in eine Klasse setzt. Und doch muß es geschehen, und ich darf daher die französischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts und ihre heutigen Nachfolger samt und sonders als Materialisten

bezeichnen. *L'homme machine* ist das konsequenteste Buch der französischen Philosophie, und der Titel schon verrät das letzte Wort ihrer ganzen Weltansicht» (DHA, VIII.1, p. 50).

[19] Per la ricezione dell'opera di La Mettrie si vedano ad esempio gli studi di G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, 2 voll., Micella, Lecce 1976, I, pp. 69-82 e pp. 301-311; A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, Droz, Genève-Paris 1981, pp. 169-194. Per la ricezione dell'opera holbachiana si rimanda a P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., e M. Nauman, *Das* Système de la Nature *in der deutschen Aufklärung*, «Lendemains», 4 e 5, 1976, rispettivamente pp. 63-87 e pp. 79-95; Id., *Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung*, in K. Werner, H. Mayer (a cura di), *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Rütten & Loening, Berlin 1955, pp. 83-128. Per Helvétius si rimanda a G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, pp. 9 e sgg., pp. 297 e sgg.; A. Keim, *Helvétius, sa vie et son œuvre,* Alcan, Genève 1967 (ed. orig. Paris 1907), pp. 604-686.

[20] Cfr. ad esempio A.W. Franzen, *Widerlegung der französischen Schrift: L'Homme machine, nebst dem Beweis der Gegensätze*, Jacobi, Leipzig 1749; F. Neumayr, *Frag: Ob der Mensch weiter nichts sey als eine Maschine? Beantwortet wider die Freydenker und die Materialisten*, Crätz und Summer, München 1761.

[21] La maggior parte delle opere dei materialisti francesi furono condannate dalle istituzioni politiche sia francesi che tedesche e ne fu proibita la diffusione e la stampa. Questo vale in particolare per tutte le *Œuvres Philosophiques* di La Mettrie, nonché per l'*Anti-Sénèque* e per alcune edizioni separate delle singole opere (A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 10-17), per il *Système de la nature* e per *De l'Esprit.*

[22] D. Diderot, *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'*Homme (1774), in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J. Assézat e M. Tourneux, 20 voll., Garnier, Paris 1875-1877, II, pp. 275-456. Cfr. a tale proposito L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., pp. 106 e sgg.; G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, pp. 326 e sgg.

[23] «La Mettrie est un auteur sans jugement, qui a parlé de la doctrine de Sénèque sans la connaître. La Mettrie, dissolu, impudent, bouffon, flatteur, était fait pour la vie des cours et la faveur des grands. Il est mort comme il devait mourir, victime de son intempérance et de sa folie; il s'est tué par l'ignorance de l'art qu'il professait [...]. C'est jugement est sévère, mais juste: et il était difficile de garder quelque mesure avec l'apologiste du vice et le détracteur de la vertu» (D. Diderot, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits, et sur les règnes de Claude et de Néron*, 2 voll., Chef les frères de Bure, Paris 1779, documento elettronico <http://gallica.bnf.fr./ark:/12148/bpt6k88168f.notice>, 06/08, pp. 293-294). Bisogna però sottolineare che il rapporto tra il pensiero di Diderot e quello lamettriano è ben più complesso e rappresenta una questione ancora aperta nell'ambito della letteratura specialistica (cfr. A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., p. 184).

[24] J. Perkins, *Voltaire and La Mettrie*, «Studies on Voltaire», 10, 1959, pp. 49-100. Voltaire esprime in vari testi (lettere ma anche opere come ad esempio il *Poème sur la loi naturelle* del 1752) un'aperta ostilità verso La Mettrie (cfr. A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 180-181).

[25] Cfr. A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 175 e sgg.

[26] Per il rapporto tra gli scritti filosofici di Büchner e l'opera di Tennemann si rimanda a Poschmann che, pur sottolineando la fondamentale importanza di *Geschichte der Philosophie,* ha posto l'accento anche sugli elementi di originalità in-

trodotti da Büchner nelle proprie *Vorlesungen* (*Büchner, Sämtliche Werke*, pp. 957-960).

[27] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, pp. 280-361.

[28] «Das Hauptstreben ging immer auf die Verstandesaufklärung mit Lossagung von den Ideen des Übersinnlichen, und auf eine gefällige äußere Form und Popularität des Ausdrucks mit Aufopferung der höhern wissenschaftlichen Forderungen» (ivi, p. 284); cfr. anche «So viel ist übrigens ausgemacht, daß in dieser ganzen Periode das philosophische Wissen in Frankreich mehr rückwärts, als vorwärts gegangen ist, und daß man keine philosophische Wissenschaft nennen kann, welche einigen Gewinn durch die Bemühungen der Franzosen erlangt hat. Scheinwissen, Dunkel, und Stolz auf vermeinte Aufklärung hatte die Köpfe eingenommen, und eine große Gehrung verursacht, ohne daß sich ein reinerer Schatz von Wahrheit daraus entwickelte» (ivi, p. 361). La critica è ripetuta nel *Grundriß der Geschichte der Philosophie fuer den akademischen Unterricht*, una versione breve di *Geschichte der Philosophie* pubblicata a Tennemann nel 1820 a Marburg: «Puossi attribuire principalmente all'influenza degli enciclopedisti in Francia il gran favore che vi ottenne una maniera di filosofare che consisteva nel ragionare arditamente sopra tutto ciò che supera le nozioni comuni, coll'aiuto di ipotesi materialiste assolutamente arbitrarie o di analogie spinte molto più oltre alle quali si univa la mania di rendere popolari le scienze di ogni specie e di schernire come pedanteria ogni studio filosofico più serio e più profondo. Gli uomini che si appellavano in quest'epoca in Francia, i filosofi, si sforzavano di fare prevalere la libertà di pensare; ma, dominati da disposizioni ristrette e frivole, non posero in credito che dottrine senza verun valore, le quali confondevano l'uomo con la natura, e divinizzavano il mondo, le quali dichiaravano la credenza di Dio dubbiosa e poco necessaria, e combattevano ogni religione positiva, siccome un'impostura da sacerdoti». W.G. Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Barth, Leipzig 1820, trad. it. di F. Longhena, *Manuale della storia della filosofia*, 2 voll., Silvestri, Milano 1855 (ed. orig. Prota, Napoli 1834), cit. II, p. 196.

[29] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 284.

[30] Ivi, p. 350. Nel *Grundriß* Tennemann attribuisce a Helvétius il concetto di amore di sé, ma non approfondisce il pensiero etico helveziano né tantomeno quello politico: «Si tentò di dedurre direttamente dal principio dell'amore di sé un sistema di interesse in contraddizione colla natura reale del carattere morale: tale fu l'impresa di Helvétius, che concepì la virtù come l'effetto di un movente interessato, e fece consistere il merito delle azioni nel grado di utilità, secondo il quale contribuiscono al ben'essere di una società qualunque» (W.G. Tennemann, *Manuale della storia della filosofia*, cit., II, p. 199).

[31] Il nome di d'Holbach come autore compare già nell'edizione del 1821 (cfr. *Système de la nature*, I, p. II). Per quanto riguarda le altre opere holbachiane consultate in questo studio, esse sono state pubblicate tutte anonime ma vennero attribuite già molto presto a d'Holbach. Questi viene ad esempio menzionato già da Morellet in: A. Morellet, *Mémoires inédits de l'abbé Morellet sur le dix-huitième siècle et sur la Révolution précédés de l'éloge de l'abbé Morellet par M. Lemontey*, 2 voll., Baudouin, Paris 1822, I, pp. 123 e sgg. Cfr. anche S. Maréchal, *Dictionnaire des Athées, anciens et modernes* (1799), Balleroy, Bruxelles 1833, p. 137.

[32] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, pp. 339-348.

[33] Tennemann parla esplicitamente di «Triumph des Atheismus» (ivi, p. 347).

[34] Ivi, pp. 349-350 (corsivi miei).

[35] G. Büchner, *An die Familie* (28. Juli 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 410-411.

[36] K. Taniguchi, *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod, cit., pp. 95-97.

[37] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 318.

[38] *Système de la nature*, I, p. 11.

[39] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 319.

[40] Ivi, pp. 322-325.

[41] Ivi, pp 320-321: «Der Zweck desselben ist die Lehre, daß nichts, als nur die Natur, d. i. Materie und Bewegung, wirklich ist, daß daraus alle Erscheinungen der Welt, selbst die Vegetation, das Leben und Denken erklärt werden können; daß die Seele nichts anders, als das Gehirn ist, die Freiheit und Unsterblichkeit eine Chimäre und Gott ein Erzeugnis des Aberglaubens ist. […] Das Ganze ist ein Gewebe von unbewiesenen, einander oft widersprechenden Sätzen, welche nur durch die Klarheit, Keckheit und Selbstgefälligkeit ihres Urhebers einen Schein bei lebhaften Köpfen erwecken konnten. […] Das System fängt von allgemeinen Sätzen, von der Natur an, und geht dann zu dem Menschen über, führt moralische Eigenschaften desselben auf seine physischen zurück, leitet diese aus Modifikationen des Gehirns ab, und gründet darauf den Empirismus und Sensualismus der Erkenntnis, so wie der Materialismus. Der Grund dieser Lehre ist die Annahme, daß alle Vorstellungen und Erkenntnisse sinnlich sind, und diese wird wieder aus dem Naturalismus abgeleitet, so daß das Fundament der Lehre wieder zur Folge wird und das ganze sich im Kreis dreht».

[41] Ivi, p. 325: «Wenn man also fragt: woher ist die Materie und die Bewegung in der Materie gekommen? so wird man antworten müssen: sie hat von Ewigkeit existirt und sich von Ewigkeit bewegt».

[42] Ivi, pp. 324-327.

[43] «Das Universum, oder der weite Inbegriff alles Wirklichen, bietet uns überall nichts als Materie und Bewegung; eine unermeßliche und ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen» (ivi, p. 322).

[44] Ivi, p. 327.

[45] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 326. Si noti che l'ultima frase di questo brano viene citata anche in francese in nota.

[46] Ivi, p. 327.

[47] «Die Widerlegung der Freiheit ist ein Hauptpunkt des Systems; […] wären alle Grundsätze wahr, alle Folgesätze richtig; so würde der Fatalismus bewiesen seyn. Mit diesem zuversichtlichen Tone wird der Abschnitt von der Freiheit eröffnet: Wir haben hinreichend bewiesen, daß die Seele nichts anders ist, als der Körper in Beziehung auf einige seiner verborgenen Operationen; daß die Seele, wenn sie auch als immateriell angenommen würde, beständig von dem Körper modifizirt wird, dessen Bewegungen unterworfen ist, und ohne diese ohne Leben und Kraft seyn würde. […] Wir haben den Mechanismus, welcher die sogenannten intellectuellen Vermögen und moralischen Eigenschaften ausmachen, auf eine bloß physische Weise erklärt. Wir haben bewiesen, daß alle unseren Ideen, Systeme, Gefühle, wahren und falschen Begriffe unseren materiellen und physischen Sinnen gehören» (ivi, pp. 336-337).

[48] Ivi, p. 337.

[49] «Da übrigens der Mensch nur als Naturwesen betrachtet wird, als ein verständiges Thier, und diejenigen Erscheinungen, welche uns nöthigen, ihn als ein Wesen einer höhern Ordnung zu betrachten, gar nicht, oder nur einseitig erwogen werden […], so war es kein Wunder, daß ihm das alles [die teologischen Begriffe], als eine Lehre des Wahns, der Unwissenheit und der Priesterherrschaft vorkam, und er einen Stolz darin setzte, dieses Phantoms, zu zernichten» (ivi, p. 338).

[50] Ivi, p. 351. Nel *Grundriß der Geschichte der Philosophie* La Mettrie viene definito un «uomo di un carattere diffamato, pretese spiegare l'anima con tutti i suoi effetti siccome un puro meccanismo» (W.G. Tennemann, *Manuale della storia della filosofia*, cit., II, p. 199.

[51] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 351.

[52] Ivi, p. 351.

[53] Ivi, p. 352 (corsivi miei).

[54] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 357.

[55] «Die verschiedenen Zustände der Seele stehen mit denen des Körpers in beständiger Beziehung. Diese Abhängigkeit und ihre Ursache setzt uns die vergleichende Anatomie ins Licht. […] Ein Amman würde einem Affen leichter die Sprachfähigkeit geben, als einem Stummen. Der Übergang vom Menschen zum Thiere ist nicht so groß, als es scheint» (W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 353). Sull'equiparazione tra uomo e animale si veda anche: «Bei dieser Denkart, […] ist es kein Wunder, wenn zuletzt aller Unterschied zwischen dem Menschen und den Thieren übersehen, und zwischen beiden Bruderschaft gemacht wird. […] Was diese Thiermenschen dann mit den religiösen Ideen von Gott und Unsterblichkeit sollen, ist freilich nicht einzusehen» (ivi, p. 355).

[56] G. Oesterle, *Das Komischwerden der Philosophie in der Poesie. Literatur-, philosophie- und gesellschaftsgeschichtliche Konsequenzen der «voie physiologique» in Georg Büchners* Woyzeck, cit., passim.

[57] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 355.

[58] Ivi, p. 351: «Die Abhandlungen des de la Mettrie: *l'homme machine; traité de l'ame, les animeaux plus que machine*, erschienen einzeln und gehören jetzt zu den Seltenheiten. Sie sind mit dem *abregé des systemes*, *l'homme plante, systeme d'Epicure, l'Anti-Seneque; l'art de jouir* zusammengedruckt worden».

[59] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 73 e sgg.

[60] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., pp. 399 e sgg.

[61] UZ, XII, p. 125.

[62] K. Taniguchi, *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod, cit., pp. 90-95.

[63] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., pp. 399 e sgg.

[64] La stessa idea viene ribadita da St. Just in *Dantons Tod*, repl. 472: «**St. Just**. Sie müssen weg, um jeden Preis und sollten wir sie mit den eigenen Händen erwürgen. Wagt! Danton soll uns das Wort nicht umsonst gelehrt haben. Die Revolution wird über ihre Leichen nicht stolpern, aber bleibt Danton am Leben, so wird er sie am Gewand fassen und er hat etwas in seiner Gestalt, als ob er die Freiheit nothzüchtigen könnte».

[65] Per una analisi più approfondita di questa parte della replica 117 si rimanda a R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., pp. 399 e sgg.

[66] «**Leonce**. (*allein, streckt sich auf der Bank aus*). […] Was die Leute nicht Alles aus Langeweile treiben! Sie studieren aus Langeweile, sie beten aus Langeweile, sie verlieben, verheirathen und vermehren sich aus Langeweile und sterben endlich aus Langeweile, und – und das ist der Humor davon – Alles mit den wichtigsten Gesichtern, ohne zu merken, warum, und meinen Gott weiß was dazu. Alle diese Helden, diese Genies, diese Dummköpfe, diese Heiligen, diese Sünder, diese Familenväter sind im Grunde nichts als raffinirte Mußiggänger» (MBA, VI, p. 130).

[67] Una simile relativizzazione delle categorie di bene/male, moralità/amoralità sulla base della natura, o meglio della materia, richiama anche le affermazioni di Heine in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* relative al panteismo e al sensualismo: «Die Spiritualisten haben uns immer vorgeworfen, daß bey der pantheistischen Ansicht der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen aufhöre. Das Böse ist aber eines Theils nur ein Wahnbegriff ihrer eigenen Weltanschauung, anderen Theils ist es ein reelles Ergebniß ihrer eigenen Welteinrichtung. Nach ihrer Weltanschauung ist die Materie an und für sich böse, was doch wahrlich eine Verläumdung ist, eine entsetzliche Gotteslästerung; […] und somit wird das Übel nur ein Resultat der spiritualistischen Welteinrichtung» (DHA, VIII.1, p. 60).

[68] MBA, VII.2, p. 25.

[69] Per le opere di La Mettrie si farà riferimento a: J.O. La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, 2 voll., Fayard, Paris 1987. Il primo volume riprende la prima edizione delle opere complete del 1751 (J.O. La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, 2 voll., Jean Nourse, Londres 1751); il secondo presenta altri testi pubblicati da La Mettrie separatamente oppure raggruppati successivamente in pubblicazioni postume.

[70] «Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine; et qu'il n'y a dans tout l'Univers qu'une seule substance diversement modifiée». J.O. La Mettrie, *L'homme machine* (ed. orig. Leyde 1747), in Id., *Œuvres philosophiques*, I, pp. 53-118, qui p. 117. D'ora in avanti quest'opera verrà indicata solo con il titolo, *L'homme machine,* seguito dalla pagina di riferimento. Per le informazioni relative alla pubblicazione si veda l'edizione critica curata da Vartanian: A. Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme Machine*: a Study in the Originis of an Idea. Critical Edition with an Introductory Monograph and Notes*, Princeton University Press, Princeton 1960.

[71] J.O. La Mettrie, *Discours préliminaire* (ed. orig. Londres 1751), in Id., *Œuvres philosophiques*, I, pp. 9-49, spec. p. 12. D'ora in avanti l'opera sarà indicata solo con il titolo, *Discours préliminaire*, seguito dalla pagina cui si rimanda.

[72] *L'homme machine*, p. 93: «Ce n'est pas que je révoque en doute l'existence d'un Etre suprême; il me semble au contraire que le plus grand degré de Probabilité est pour elle: mais comme cette existence ne prouve pas plus la nécessité d'un culte, que toute autre, c'est une vérité théorique, qui n'est guère d'usage dans la Pratique: de sorte que, comme on peut dire d'après tant d'expériences, que la Religion ne suppose pas l'exacte probité, les mêmes raisons autorisent à penser que l'Atheisme ne l'exclut pas. Qui sait d'ailleurs si la raison de l'Existence de l'Homme, ne serait pas dans son existence même? [...] Ne nous perdons point dans l'infini, nous ne somme pas faits pour en avoir la moindre idée; il nous est absolument impossible de remonter à l'origine des choses. Il est égal d'ailleurs pour notre repos, que la matière soit éternelle, ou qu'elle ait été crée; qu'il y ait un Dieu, ou qu'il n'y en ait pas. Quelle folie de tant se tourmenter pour ce qu'il est impossible de connaître, et ce qui ne nous rendrait pas plus heureux, quand nous en viendrions à bout»; cfr. anche ivi, p. 97: «[...] l'Univers ne sera jamais heureux à moins qu'il ne soit Athée». Si veda, a proposito dell'ateismo lamettriano, lo studio di Fabro in cui l'autore, dopo aver fatto riferimento alla «posizione sibillina» assunta da La Mettrie sul problema di Dio, conclude affermando che essa sia la «prima forma coerente e radicale di ateismo illuministico» (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964, p. 364).

[73] La citazione continua così: «Politiques, Religionnaires, accordez cette vérité aux Philosophes, et ne vous laissez pas forcer dans des retranchements où vous serez honteusement défaits. Convenez de bonne foi que celui-là est juste, qui pèse la Justice, pour ainsi dire, au poids de la Société; et à leur tour, les Philosophes vous accorderont, (dans quel temps l'ont-ils nié?) que telle action est relativement juste, ou injuste, honnête, ou déshonnête, vicieuse, ou vertueuse, louable, infâme, criminelle, etc. Qui vous dispute la nécessité de toutes ces belles relations arbitraires?» (*Discours préliminaire*, pp. 24-25).

[74] *Anti-Sénèque* fu pubblicato da La Mettrie verso la fine del 1748 (Potsdam) come introduzione ad una propria traduzione di *De vita beata* di Seneca (*Traité de la vie heureuse par Sénèque*, *avec un Discours du traducteur sur le même sujet*, C.-F. Voss, Potsdam 1748). Poi il testo venne modificato ampliamente e pubblicato nel 1750 (Potsdam) e nel 1751 (Amsterdam) con il titolo di *Anti-Sénèque ou Le Souverain bien*. Esso non compare nella prima edizione delle opere complete nel 1751; si trova invece nell'edizione del 1752 (*Œuvres philosophiques de Mr. De La Mettrie,* 2 voll., Amsterdam 1752, II) in cui è stata inclusa la versione del 1748 con il titolo *Anti-Sénèque* ou *Discours sur le bonheur*. Tutte le edizioni successive riportano tale versione. Per le notizie relative alla pubblicazione di quest'opera si veda J. Falvey, *Critical edition of* Discours sur le bonheur, «Studies on Voltaire», 134, 1975, pp. 1-140. Per le citazioni si

farà riferimento a: J.O. La Mettrie, *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* (1748), in Id., *Œuvres philosophiques*, II, pp. 236-295 (d'ora in avanti l'opera sarà indicata solo con il titolo *Anti-Sénèque,* seguito dalla pagina di riferimento).

[75] A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 47 e sgg.; G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 210 e sgg.

[76] *Anti-Sénèque*, pp. 252-253. Gli stessi principi vengono enunciati in apertura del *Discours préliminaire*.

[77] Tale idea è ribadita più volte nell'*Anti-Sénèque*. Cfr. ad es. p. 254: «Personnifions la vertu. L'honneur est le diamant qu'elle porte au doigt: amants vils, ce n'est point elle qu'on aime; c'est son brillant q'on voudrait avoir, sans passer par sa rude étamine, et cette fortune arrive en effet fort souvent à ceux qui en sont le moins dignes. C'est une vieille laide, qu'on recherche pour le lustre qui pend à ses oreilles, ou pour son argent qu'il faut gagner. Tels sont les charmes de cette reine du sage, de cette belle par excellence, divinité Stoïcienne! La vertu encore, si vous voulez,[…] sera l'arbre, dont on se soucie peu, qu'on regarde à peine, et qu'un ne cherche qu'à cause de son ombre. […] Presque personne ne veut avoir un mérite obscur et inconnu; on fait tout pour la gloire».

[78] Al di là delle non poche contraddizioni che caratterizzano l'approccio di La Mettrie alla questione dell'anima, è evidente che egli neghi l'esistenza dell'anima intesa come sostanza immateriale, immortale e puramente spirituale. In alcuni passi di *Traité de l'âme* e *L'homme machine*, egli sembra poi indicare con il termine anima unicamente la facoltà sensitiva e dunque una proprietà inerente al corpo.

[79] *Histoire naturelle de l'âme* fu pubblicata per la prima volta anonima nel 1745 e subito censurata (*Histoire naturelle de l'âme*, traduite de l'anglais de M. Scharp par feu M. H. *** de l'Académie de sciences, chez Jean Neaulme libraire, à La Haye 1745). Nella prima edizione delle opere filosofiche di La Mettrie del 1751 il testo compare con il titolo *Traité de l'âme* e risulta ampiamente modificato rispetto a quello delle precedenti edizioni. J.O. La Mettrie, *Traité de l'âme*, in Id., *Œuvres philosophiques*, I, pp. 122-243.

[80] Cfr. G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, I, cit., p. 102; A. Vartanian, *Introductory Monograph*, in Id., *La Mettrie's* L'Homme Machine*: a Study in the Originis of an Idea. Critical Edition with an Introductory Monograph and Notes*, cit., p. 41.

[81] Si veda anche la recensione alla prima edizione dell'*Anti-Sénèque* in *Nachrichten von einer hallischen Bibliothek,* 15. Stück, 1749: «Der Urheber dieser Übersetzung ist leicht zu erraten. Es ist die bekannte Maschine, die seit einiger Zeit die Welt mit Maschinenmäßigen Schriften beehrt hat».

[82] È questa la lettura che, come si è visto in 4.1, viene proposta da Tennemann. Anche i primi studi novecenteschi sull'opera lamettriana hanno interpretato il pensiero di La Mettrie all'insegna del meccanicismo. Per una breve ricognizione delle letture in senso meccanicistico dell'opera lamettriana si rimanda a A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 40-41; K. Wellmann, *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*, cit., pp. 170 e sgg.

[83] R. Desné, *L'humanisme de La Mettrie*, «La Pensée», 19, 1963, pp. 93-110, cfr. pp. 96 e sgg. Cfr. anche P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 207, 352-357. Per lo spostamento semantico nell'uso di determinati termini si rimanda a K. Gunderson, *Descartes, La Mettrie, Language and Machines*, «Philosophy», 39, 1964, pp. 193-222, in particolare p. 149. Cfr. anche A. Baruzzi, *Mensch und Maschine*, Fink, München 1973.

[84] A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., p. 41

[85] *L'homme machine*, p. 103 («Unité matérielle de l'Homme»).

[86] Cfr. ad esempio il seguente passo di *L'homme machine*: «L'organisation est le premier mérite de l'Homme; c'est en vain que tous l'Auteurs de Morale ne mettent point au rang des qualités estimables, celles qu'on tient de la Nature, mais seulement les talents qui s'acquièrent à force de réflexions et d'industrie: car d'où nous vients, je vous prie, l'habilité, la Science et la vertu, si ce n'est d'une disposition qui nous rend propres à devenir habiles, savants et vertueux? Et d'où nous vient encore cette disposition, si ce n'est de la Nature? Nous n'avons de qualités estimables que par elle; nous lui devons tout ce que nous sommes» (*L'homme machine*, p. 83). Sul determinismo biologico di La Mettrie cfr. anche G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, passim.

[87] Riprendendo, ma anche sviluppando il sensismo lockiano, La Mettrie afferma che la materia organizzata è «sensibile», che tutte le idee, i sentimenti, qualsiasi facoltà umana, intellettiva o emotiva, sono il risultato di un'interazione tra sensazioni e «organizzazione», ovvero tra le modificazioni che oggetti esterni provocano nei nostri organi sensoriali e nel cervello e la particolare conformazione fisica del singolo corpo. In questo modo tutte le passioni e le facoltà intellettuali vengono ricondotte al corpo, hanno natura e origine meramente organiche. Sul rapporto con il pensiero di Locke si veda A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 33-58; G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 82-105.

[88] Il concetto di «organizzazione» è fondamentale sia nell'opera di La Mettrie che in quella di d'Holbach. Esso indica la costituzione di ciascuno, il corpo inteso come organismo in senso biologico e fisiologico.

[89] *L'homme machine*, p. 98. Cfr. anche pag. 105: «En faut-il davantage, […] pour prouver que l'Homme n'est qu'un Animal, ou un Assemblage de ressorts, qui tous se montent les uns par les autres, sans qu'on puisse dire par quel point du cercle humain la Nature a commencé? Si ces ressorts différent entr'eux, ce n'est donc que par leur Siege, et par quelques degrés de force, et jamais par leur Nature».

[90] Ivi, p. 92: «La Nature nous a tous créés uniquement pour être heureux». Gli stessi principi si ritrovano in *Système d'Epicure* (1751): «Nous sommes dans ses [de la nature] mains, comme une Pendule dans celles d'un Horloger; elle nous a pétris, comme elle a voulu, ou plutôt comme elle a pu; enfin nous ne sommes pas plus criminels, en suivant l'impression des mouvements primitifs qui nous gouvernent, que le Nil ne l'est de ses inondations, et la Mer de ses ravages». J.O. La Mettrie, *Système d'Epicure* (1750), in Id., *Œuvres philosophiques*, I, pp. 351-387, spec. p. 370. D'ora in avanti quest'opera verrà indicata solo con *Système d'Epicure*.

[91] *Anti-Sénèque*, p. 289: «Epicure dit, que c'est toujours l'envie de se satisfaire, qui fait commettre les actions bonnes au mauvaises: et moi je dis que c'est le sentiment du bien-être, qui nous détermine».

[92] Ivi, pp. 262-263.

[93] Ivi, p. 263

[94] Ivi, pp. 240-242. Con l'espressione «cause esterne» La Mettrie si riferisce a quelle che «vengono dalla voluttà, dalle ricchezze, dalle scienze, dalle cariche, dalla reputazione ecc.» (ivi, pp. 239-240).

[95] Ivi, p. 241-242 («Toutes choses égales, les uns sont plus sujets à la joie, à la vanité, à la colère, à la mélancolie, et aux remords mêmes, que les autres. D'où cela vient-il, si ce n'est de cette disposition particulière des organes, qui produit la manie, l'imbécillité, la vivacité, la lenteur etc.? Or c'est parmi tous ces effets de la structure du corps humain, que j'ose ranger le bonheur organique»). Cfr. anche ivi, p. 247 («Des toutes les espèces de bonheur, je préfère celle qui se développe avec nos organes, et semble se trouver plus o moins, comme la force, dans tous les corps animés»).

[96] Ivi, p. 242.

[97] Ivi, p. 249: «[…] il est enfin démontré par mille preuves sans réplique, qu'il n'y a qu'une vie et qu'une félicité. La première condition du bonheur est de sentir, et la mort nous ôte tout sentiment. La fausse philosophie peut, comme la théologie, nous promettre un bonheur éternel, et nous berçant de belles chimères, nous y conduire aux dépens de nos jours, ou de nos plaisirs. La vrai, bien différente et plus sage, n'admet qu'une félicité temporelle, elle sème les roses et les fleurs sur nos pas, et nous apprend à les cueillir».

[98] La questione del rimorso è trattata approfonditamente da La Mettrie. In *L'homme machine* La Mettrie dimostra tutta l'inconsistenza del rimorso che deriva dalla morale cristiana e dalle convenzioni sociali che negano la vera natura umana, ovvero quella meramente materiale, e considerano riprovevole ciò che invece è solo naturale. Tuttavia, esiste anche un rimorso non acquisito ma originario che La Mettrie attribuisce anche agli animali e che si genera quando si compiono azioni che nuocciono ad altri esseri: tale rimorso si manifesta come un sentimento intimo naturale che insegna a non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi (*L'homme machine*, pp. 88-90). In *Anti-Sénèque,* come si vedrà più avanti, La Mettrie ritratta le sue posizioni, nega anche questo tipo di rimorso, dimostra che esso non può avere origine naturale e lo considera una fastidiosa reminiscenza, un retaggio dell'educazione, affermando così che ogni forma di rimorso è inconsistente e nociva, un veleno che deve essere eliminato per sempre. Cfr. *Anti-Sénèque,* pp. 259-260: «Puisque les remords sont un vain remède à nos maux, qu'ils troublent même les eaux les plus claires, sans clarifier les moins troubles, détruisons-les donc; qu'il n'y ait plus d'y vraie, mêlée au bon grain de la vie, et que ce cruel poison soit chassé pour jamais».

[99] G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 205-242.

[100] *Anti-Sénèque*, p. 247: «Autre conséquence de tout ce qui a été dit: l'esprit, le savoir, la raison sont le plus souvent inutiles à la félicité, et quelque fois funestes et meurtriers […]. Le bonheur semble tout vivifié, tout consommé par le sentiment. La nature en donnant par-là à tous les hommes le même droit, la même prétention à la béatitude, les attache tous à la vie, et leur fait chérir leur existence. […] Si la raison nous trompe, c'est lorsqu'elle veut nous conduire; moins par elle-même, que par ses préjugés; mais c'est un bon guide, quand la nature est le sien».

[101] Ivi, pp. 240-241 (corsivi miei).

[102] Sul tema della democraticità del *bonheur* si veda anche S. Moravia, *Introduzione*, cit., pp. XLI-XLII.

[103] Cfr. anche *Anti-Sénèque*, pp. 289-290.

[104] *L'homme machine*, p. 93; cfr. anche pp. 88-90, 97, 117. Il concetto di legge naturale in La Mettrie viene illustrato anche nell'opera di Tennemann che però sembra travisare il pensiero lamettriano: «Ja die Thiere werden den Menschen in Ansehung des Physischen noch vorgezogen, nachdem auch die Erkenntnis des Naturgesetzes, welches auf er die Formel: Thue nicht einem anderen, was du nicht willst, daß dir von anderen geschehe, zurückgeführt, den ersten zugesprochen worden» (W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 355).

[105] *L'homme machine*, pp. 92-93, cfr. anche p. 117 («Enfin le Matérialiste convaincu, quoique murmure sa propre vanité, qu'il n'est qu'une Machine, ou qu'un Animal, ne maltraitera point ses semblables; trop instruit sur la Nature de ces actions, dont l'inhumanité est toujours proportionnée au degré d'Analogie prouvée ci-devant; et ne voulant pas en un mot, suivant la Loi Naturelle donnée à tous les Animaux, faire à autrui, ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît»).

[106] È a questa legge naturale che La Mettrie imputa quel rimorso considerato ancora in *L'homme machine* originario e contrapposto al rimorso 'acquisito' derivante dalla morale comune. Come si è detto più sopra, nell'*Anti-Sénèque* egli prende le distanze da tale visione e arriva a negare l'esistenza di qualsiasi legge naturale per

affermare la totale amoralità della natura e la sua completa estraneità alle categorie di bene e male.

[107] *Discours préliminaire*, pp. 4-9; 20-22.

[108] S. Moravia, *Introduzione*, cit., p. XXXVIII.

[109] «On peut être heureux, j'en conviens, en ne faisant point ce qui donne des remords; mais par-là on s'abstient souvent de ce qui fait plaisir, de ce que demande la nature, de ce qui la fait souffrir, si on est sourd à sa voix [...]. Au lieu qu'en ne se privant point de mille agréments, et de mille douceurs, qui sans faire tort a personne, font grand bien à ceux qui les goûtent; sachant que c'est pure puérilité de se repentir du plaisir que on a eu, on aura le bonheur réel ou positif, félicité raisonnable, qui ne sera corrompue par aucun remords» (*Anti-Sénèque*, p. 240, cfr. anche p. 251).

[110] «Songer au corps, avant que de songer à l'âme, c'est imiter la nature qui a fait l'un avant l'autre, Quel autre guide plus sûr! [...] S'il est des causes finales, celle-ci en est une, et des plus sensée; l'amour de la vie et du bien être, a évidemment des droits plus pressés que ceux de l'amour propre; et comme le plaisir va devant l'honneur, pour qui a le goût bon, le pain est un aliment plus solide que la réputation» (ivi, p. 271-272).

[111] Ivi, p. 238 (corsivi miei).

[112] *Dantons Tod*, repl. 623: «Hérault. Ja Camille, wir wollen uns beieinanderset-zen und schreien, nichts dummer als die Lippen zusammenzupressen, wenn einem was weh tut. Griechen und Götter schrieen, Römer und Stoiker machten die heroi-sche Fratze».

[113] *Anti-Sénèque*, p. 289.

[114] S. Moravia, *Introduzione*, cit., p. XL.

[115] *Anti-Sénèque*, p. 238-239. Questa esaltazione del piacere si ritrova anche in altre opere di La Mettrie, in particolare in *La Volupté*, che rappresenta una vera e propria glorificazione del piacere sessuale. L'opera fu pubblicata per la prima volta nel 1745 e poi ristampata nel 1746 e nel 1747 con il titolo *L'Ecole de la volupté*. Fu poi rielaborata, pubblicata nuovamente nel 1751 a Berlino e subito tradotta in tedesco. L'edizioni consultata nell'ambito di questo studio è J.O. La Mettrie, *La volupté*, in Id., *Œuvres philosophiques*, II, pp. 87-136). Un'analoga esaltazione dei piaceri dell'amore in relazione alla filosofia epicurea si trova anche ripetutamente in *L'Art de jouir* (1753), opera pubblicata per la prima volta nel 1753 che presenta però molti brani identici a quelli di *La Volupté*, tanto da essere stata esclusa dalle edizioni berlinesi delle opere complete (1774, 1796). Solo le edizioni di Amsterdam (1753, 1764, 1774) riportano entrambe le opere. L'edizione consultata nell'ambito di questo studio è: J.O. La Mettrie, *L'Art de jouir*, in Id., *Œuvres philosophiques*, II, pp. 299-334, passim.

[116] *Anti-Sénèque*, pp. 284-285; cfr. anche pp. 264-271.

[117] «Mais si les plaisirs des sens sont essentiellement trop courts, et trop peu fréquents pour constituer un état aussi permanent que la félicité, regardons-les du moins comme des éclairs de bonheur, qui ne peuvent manquer, sans rendre les joies de la vie impar-faites et tronquées, et sans laisser tant de petites plaies, dont le cœur est souvent ulcéré, dans le besoins du seul baume qui les adoucit et les cicatrice. Ne prenons point pour des besoins, les désirs d'une imagination qui aime à s'irriter; [...]; mais donnons à la nature ce qui appartient à la nature. On boit quand on a soif, on mange quand on a faim. Or ici on éprouve quelquefois ce double effet de la même cause; car quel homme n'a pas quelquefois faim et soif de certaines voluptés? Faute de s'y livrer, combien de nuages et de mécontentements s'élèvent dans l'âme, que la volupté seule peut dissiper?» (ivi, pp. 282-283). Cfr. anche pp. 283-284: «Quoique le bonheur ne doive pas être placé en général dans la volupté des sens, il y a cependant des sens pour qui c'est un besoin si urgent, qui ont tellement faim et soif du coït, que sans cet acte vénérien, qu'il leur faut souvent répéter chaque jour, ils seraient malheureux, et fort à plaindre. Au contraire donnez une ample carrière à leur tempérament, ils sont heureux, non-seulement dans

la volupté, et par la volupté même, mais dans le sien de la débauche, de la folie et du désordre.[…] Tant il est vrai que la vertu et la probité sont choses étrangères à la nature de notre être; ornements et non fondements de la félicité».

[118] Ivi, p. 286.

[119] *Dantons Tod*, repl. 22, 23, 114, 117, 148, 163, 180, 266, 384.

[120] Ivi, repl. 178, 221, 285, 426, 623, 651, 652. Si vedano anche le scene IV/3 e IV/5.

[121] L.G. Crocker, *Age of Crisis*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1959, pp. 82-83; cfr. Id., *Nature and Culture*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1963, pp. 119 e sgg; A. Baruzzi (a cura di), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts*, List, München 1968. Una diversa interpretazione del nichilismo lamettriano è quella fornita invece Kondylis che legge la critica alla morale condotta da La Mettrie all'insegna del nichilismo liberando però tale termine da qualsiasi connotazione negativa e equiparandolo alla tesi della relatività e dell'arbitrarietà di qualsiasi principio etico (P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981).

[122] R. Desné, *L'humanisme de La Mettrie*, cit., pp. 93-110; cfr. anche l'interpretazione di A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 175-194; G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 232-236.

[123] «Que d'autre s'élèvent sur les ailes du Stoïcisme […]; ils pourront bien donner le nom à quelque secte, comme Icare donna le sien aux mers où il tomba: mais plus ils s'éloigneront de la nature, sans laquelle la morale et la philosophie sont également étranges, plus ils s'éloigneront de la vertu. […] Soyons hommes seulement et nous serons vertueux. Rentrons en nous-mêmes et nous y trouverons la vertu: ce n'est point aux temples, c'est dans notre cœur qu'elle habite. Ce n'est point je ne sais quelle loi naturelle que la nature méconnaît, ce sont les plus sages des hommes qui l'y ont gravée; et en ont jeté les plus utiles fondements» (*Anti-Sénèque*, p. 251).

[124] Cfr. *L'homme machine*, pp. 116-117: «Qui pensera ainsi, sera sage, juste, tranquille sur son sort, et par conséquent heureux […] plein de respect pour la Nature; plein de reconnaissance, d'attachement, et de tendresse […] heureux enfin de la sentir, et d'être au charmant Spectacle de l'Univers, il ne la détruira certainement jamais dans soi, ni dans les autres. Que dis-je! plein d'humanité, il en aimera le caractère jusques dans ses ennemis».

[125] *Discours préliminaire*, p. 12: «Ecoutez le première [la morale de la Religion] elle vous ordonnera impérieusement de vous vaincre vous-même; décidant sans balancer que rien n'est plus facile, et que pour être vertueux, il ne faut que vouloir. Prêtez l'oreille à la seconde [la morale de la Nature]; elle vous invitera à suivre vos penchants, vos Amours, et tout ce qui plaît; ou plutôt dès-lors vous les aves déjà suivis. Eh! que le plaisir qu'elle nous inspire, nous fait bien sentir, sans tant de raisonnements superflus, que ce n'est que par lui qu'on peut être heureux! Ici, il n'y a qu'à se laisser doucement aller aux agréables impulsions de la Nature; là, il faut se roidir, se *regimber* contr'elle».

[126] *Système d'Epicure*, p. 278.

[127] Ivi, p. 289.

[128] Ma si veda anche: «Ouvrez les yeux seulement, et laissez-là ce que ce Laboureur dont l'Esprit et les lumières ne s'étendent pas plus loin les bords de son sillon, ne diffère point essentiellement du plus grand Génie, come l'êut prouvé la dissection des cerveaux de Descartes et de Newton: vous serez persuadé que l'imbécile, ou le stupide, sont des Bêtes à figure Humaine, come le Singe plein d'Esprit, est un petit Homme sous une autre forme; et qu'enfin *tout dépendant absolument de la diversité de l'organisation*, un Animal bien construit, qui on a appris l'Astronomie, peut prédire une Eclipse […]» (*L'homme machine*, p. 116; corsivi miei).

[129] *Traité de l'âme*, pp. 183-186.

[130] *Anti-Sénèque*, p. 251. Cfr. anche sulla virtù: «C'est un oiseau sur la branche, toujours prêt à s'envoler. Le premier pli se refait aisément: l'organisation reprend machinalement ce que l'éducation semble lui avoir dérobé, comme si la perfection et l'art la gênaient. […] Si la disposition au mal est telle, qu'il est plus facile aux bons de devenir méchants, qu'à ceux-ci de s'améliorer; excusons cette pente inhumaine de l'humanité» (ivi, pp. 261-262).

[131] Ivi, p. 251.

[132] *Discours préliminaire*, pp. 10-11: «La Philosophie, aux recherches de laquelle tout est soumis, est soumise elle-même à la Nature, comme une fille à sa Mère. Elle a cela de commun avec la vrai Médicine, qu'elle se fait honneur de cet esclavage, qu'elle n'en connait point d'autre, et n'entend point d'autre voix. Tout ce qui n'est pas puisé dans le sien même de la Nature, tout ce qui n'est pas Phénomènes, Causes, Effets, Science des choses en un mot, ne regarde en rien la Philosophie. Telle est la Morale; fruit arbitraire de la Politique. […] Les Hommes ayant formé le projet de vivre ensemble, il a fallu former un Système de mœurs politiques, pour la sûreté de ce commerce: Et comme ce sont des Animaux indociles, difficiles à dompter, et courant *spontanément* au Bien-être *per fas et nefas*, ceux qui par leur sagesse et leur génie ont été dignes d'être placés à la tète des autres, ont sagement appelé la Religion au secours de Règles et de Lois, trop froides et trop sensées, pour pouvoir prendre une Autorité absolue sur l'impétueuse imagination d'un Peuple turbulent et frivole. […] Au double frein de la Morale et de la Religion, on a prudemment ajouté celui des supplices».

[133] Ivi, pp. 24-25 (corsivi miei). Cfr. anche pp. 13-15 e soprattutto pp. 16-17: «Quel est le Philosophe en effet si hardi qu'on veuille le supposer, qui en attaquant le plus vivement à force ouverte tous les principes de la Morale, comme j'ose le faire dans mon *Anti-Sénèque*, disconvienne que les intérêts du Public ne soient pas d'un tout autre prix que ceux de la Philosophie?»

[134] R. Carnevale, *Marion: une courtisane philosophe?* Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, cit., pp. 399 e sgg.

[135] *Discours préliminaire*, p. 12.

[136] Sulle vicende editoriali di *De l'Homme* si veda L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., pp. 11-15 e passim; per il rapporto tra *De l'Homme* e *De l'Esprit* cfr. ivi, pp. 50 e sgg.; G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, pp. 384 e sgg.

[137] Sull'influsso di Locke e Condillac si veda G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., pp. 140-143; L. G. Crocker, *Nature and culture*, cit., p. 460; E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932 (per quest'opera si fa riferimento a E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, Sansoni, Milano 2004, cfr. in particolare pp. 23-25).

[138] *De l'Homme*, I, p. 171: «J'ai prouvée que l'âme n'est en nous que la faculté de sentir; que l'esprit en est l'effet; que dans l'homme tout est sensation: que la sensibilité physique est par conséquent le principe de ses besoins, de ses passions, de sa sociabilité, de ses idées, de ses jugements, de ses volontés, de ses actions, et qu'enfin si tout est explicable par la sensibilité physique, il est inutile d'admettre en nous d'autres facultés. L'homme est une machine qui mise en mouvement par la sensibilité physique doit faire tout ce qu'elle exécute. C'est la roue qui mue par un torrent, élève les pistons et après eux les eaux destinées à se dégorger dans les bassins préparés à les recevoir». Cfr. anche ivi, p. 171: «La sensibilité physique est la Cause unique de nos actions, de nos pensées, de nos passions, et de notre sociabilité». Ma si veda anche il seguente brano della «Récapitulation» (*De l'Homme*, II, p. 951): «La sensibilité physique est l'homme lui même et le principe de tout ce qu'il est. Aussi ses connaissances n'atteignent-elles jamais au delà de ses sens». In sostanza si riprendono le idee già formulate in *De l'Esprit* (*De l'Esprit*, pp. 289-292). Cfr. su questo aspetto: J. O'Neal, *Le principe fécond de la sensibilité physique chez Helvétius*, «Corpus. Revue de philosophie», 14-15, 1990, pp. 115-116.

[139] Cfr. *De l'Homme*, I, pp. 150-152.

[140] «Or cet intérêt nécessairement fondé sur l'amour de notre bonheur, ne peut être qu'un effet de la sensibilité physique, puisque toutes nos peines et nos plaisirs y prennent leur source. Cette question examinée, j'en conclurai que la douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes» (ivi, p. 170).

[141] «D. Qu'est-ce que l'homme? R. Un animal, dit-on, raisonnable, mais certainement sensible, faible et propre à se multiplier. D. En qualité de sensible que doit faire l'homme? R. Fuir la douleur, chercher le plaisir. C'est à cette recherche, c'est à cette fuite constante qu'on donne le nom d'amour de soi» (ivi, II, pp. 903-904).

[142] Ivi, I, p. 337 (corsivi miei). Cfr. anche: «Un principe de vie anime l'homme. Ce principe est la sensibilité physique. Que produit en lui cette sensibilité? un sentiment d'amour pour le plaisir, et de haine pour la douleur: c'est de ces deux sentiments réunis dans l'homme et toujours présents à son esprit que se forme ce qu'on appelle en lui le sentiment de l'amour de soi. Cet amour de soi engendre le désir du bonheur; celui du pouvoir; et c'est ce dernier qui donne à son tour naissance à l'envie, à l'avarice, à l'ambition, et généralement à toutes les passions factices, qui sous des noms divers, ne sont en nous qu'un amour du pouvoir déguisé et appliqué aux divers moyens de se le procurer. […] Il s'agit donc de prouver que le sentiment de l'amour de soi, commun à tous les hommes, est le même dans tous, et qu'il peut du moins les douer tous de l'énergie et de la force d'attention qu'exige l'acquisition des plus grandes idées» (ivi, pp. 411-412); «C'est ce sentiment [l'amour de soi] enfin qui toujours occupé du bonheur de chaque Individu, veille sans cesse à sa conservation. Or, si l'amour de soi est à cet égard le même dans tous, tous sont donc susceptibles du même degré de passion» (ivi, pp. 411-413). Si veda anche *De l'Esprit*, pp. 47, 59 e sgg.

[143] Si veda a tale proposito L. G. Crocker, *Nature and Culture*, cit., p. 105.

[144] Quello dell'uguaglianza naturale degli uomini è un principio fondamentale nel pensiero helveziano e viene illustrato approfonditamente nelle prime cinque sezioni del *De l'Homme*, dove si esprime un netto rifiuto di considerare le passioni e i caratteri degli uomini come il frutto della loro natura, per affermare invece che essi sono sempre il prodotto dell'educazione e delle circostanze di vita, dunque del caso. Cfr. in particolare: le sezioni I («Que l'éducation nécessairement différente des différents hommes peut-être la cause de cette inégalité des esprits, jusqu'à présent attribuée à l'inégale perfection des organes»); II («Que tous les hommes communément bien organisés ont une égale aptitude à l'esprit»); III («De causes de l'inégalité des Esprits»); IV («Que les hommes communément bien organisés sont tout susceptibles du même degré de passion: leur force inégale est toujours en eux l'effet de la différence des positions où le hasard nous place; que le caractère original de chaque homme, comme l'observe Pascal, n'est que le produit de ses premières habitudes»); V («Des erreurs et de contradictions de ceux dont les principes différents des miens, rapportent à l'inégale perfection des organes des sens, l'inégale supériorité des esprits»). Si veda a tale proposito anche 4.3.2.

[145] Si veda anche in *De l'Esprit*, p. 292: «Je vais donc, en suivant la métamorphose des peines et des plaisirs physiques en peines et en plaisirs factices, montrer que, dans des passions, telles que l'avarice, l'ambition, l'orgueil et l'amitié, dont l'objet paraît le moins appartenir aux plaisirs de sens, c'est cependant toujours la douleur et le plaisir physiques que nous fuyons ou que nous recherchons».

[146] *De l'Homme*, I, p. 337. Cfr. anche *De l'Esprit*, pp. 211, 288-292.

[147] *De l'Homme*, I, pp. 356-365, 367-375. Cfr. anche: «J'ai, je crois, suffisamment prouvé dans cette Section qu'en général toutes les passions factices et en particulier l'intolérance civile et religieuse, n'étaient dans l'homme qu'un amour déguisé du pouvoir. […] Mon objet était de montrer que dans les hommes, si toutes les passions citées ci-dessus, sont factices, tous par conséquent en sont susceptibles» (ivi, p. 410).

[148] Ivi, pp. 372-375.

[149] Ivi, p. 176: «Les hommes s'aiment eux-mêmes: Tous désirent d'être heureux et croient qu'ils le seroient parfaitement, s'ils étoient revêtus du degré de puissance nécessaire pour leur procurer toute espèce de plaisir. Le désir du pouvoir prend donc sa source dans l'amour du plaisir. [...] Si la puissance est si désirée de l'ambitieux, c'est comme un moyen d'acquérir des plaisirs».

[150] Ivi, p. 243.

[151] Ivi, p. 736. Cfr. anche 2.2.

[152] Ivi, p. 185: «Or que résulte-t-il des observations faites jusqu'à présent sur la Morale? c'est que l'amour des hommes pour leurs semblables est un effet de la nécessité de s'entre-secourir, et d'une infinité de besoins dépendants de cette même sensibilité physique, que je regarde comme le principe de nos actions, de nos vices et de nos vertus». Cfr. anche ivi, II, p. 903: «Qui veut connaître les vrais principes de la Morale, doit comme moi s'élever jusqu'au principe de la sensibilité physique et chercher dans les besoins de la faim, de la soifs, etc la cause qui force les hommes déjà multipliés de cultiver la terre, de se réunir en société et de faire entr'eux des conventions dont l'observation, ou l'infraction fait les hommes justes ou injustes». Cfr. anche ivi, p. 911.

[153] Ivi, p. 108: «Si l'on a jadis divinisé la fièvre, pourquoi n'a-t-on encore divinisé le bien public? Pourquoi ce Dieu n'a-t-il pas encore son culte, son temple et ses prêtres? Par quelle raison enfin faire une vertu sublime de l'abnégation de soi-même? l'humanité est dans l'homme la seule vertu vraiment sublime: c'est la première peut-être la seule que les Religions doivent inspirer aux hommes; elle renferme en elle presque toutes les autres».

[154] «L'éducation peut tout», così è intitolato il primo capitolo dell'ultima sezione del *De l'Homme* (ivi, II, p. 879).

[155] L'atteggiamento helveziano nei confronti del caso è alquanto contraddittorio. Nelle prime sezioni del *De l'Homme* egli tende infatti ad affermare che tutto nella vita umana dipende dal caso, anche i diversi caratteri degli uomini, dal momento che è il caso a stabilire il contesto sociale e culturale in cui ciascun individuo nasce, le esperienze che si troverà a vivere e l'educazione che riceverà. Allo stesso tempo, tuttavia, tutta l'opera helveziana è volta a contrastare il caso ed affermare l'onnipotenza dell'educazione, nella fiducia che una profonda riforma delle leggi e dell'educazione possa portare a limitare l'incidenza del caso sulla vita umana e sulla società. Sul concetto di *hazard* cfr. ad esempio M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 72 e sgg.

[156] *De l'Homme*, II, p. 903. Sul concetto di morale di Helvétius e la sua distanza da La Mettrie si veda L.G. Crocker, *Nature and Culture*, cit., p. 354; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., p. 48.

[157] *De l'Homme*, II, p. 923 (corsivi miei).

[158] Ma, si ricordi, questa radicale confutazione di ogni principio etico sul piano filosofico si lega anche all'affermazione dell'utilità della morale cristiana come strumento politico di controllo (cfr. 4.2.1 e 4.3.1).

[159] Più volte si ripete nel *De l'Homme* che la morale ha il solo scopo di rendere tutti i membri della società più felici. Cfr. *De l'Homme*, I, p. 133 («Pour éclaircir les prétentions de ces Papistes qu'on se demande quel est l'objet de la Science de la Morale; l'on voit que ce ne peut être que le *Bonheur général*»); ivi, II, pp. 773 («Fait-il en excepter la science de la Morale? Quel est son objet? le bonheur du plus grand nombre»). Si veda anche ivi, pp. 903, 923.

[160] Ivi, I, p. 466.

[161] Sulla «nuova morale» cfr. ivi, I, pp. 103, p. 456 («Qu'est ce que la morale? La science des moyens inventés par les hommes pour vivre entr'eux de la manière la plus heureuse possible»); p. 185 («La conclusion de ce Chapitre, c'est que les principes de la Morale et de la Politique, comme tous les principes des autres Sciences, doivent s'établir sur un grand nombre des faits et d'observations. Or que résulte-t-il des

observations faites jusqu'à présent sur la Morale? c'est que l'amour des hommes pour leurs semblables est un effet de la nécessité de s'entre-secourir, et d'une infinité de besoins dépendants de cette même sensibilité physique, que je regarde comme le principe de nos actions, de nos vices et de nos vertus»); p. 466. Si veda anche ivi, II, pp. 773, 903, 923.

[162] Ivi, II, p. 659: «De ce qui constitue le bonheur des Individus; de la base, sur laquelle on doit édifier la félicité Nationale, nécessairement composée de toutes les félicités particulières». Sul punto si rimanda a 2.2.

[163] *De l'Homme*, I, pp. 232-264.

[164] Allo stesso modo viene dimostrata l'arbitrarietà anche dei concetti di interesse e virtù: «On a vu dans ces deux Chapitres les idées peu nettes jusqu'à présent attachées aux mots bon, intérêt, vertu. J'ai fait sentir que ces mots toujours arbitrairement employés, rappellent et doivent rappeler des idées différentes, selon la société dans laquelle on vit, et l'application qu'on en entend faire» (ivi, p. 246).

[165] Ivi, p. 240.

[166] Ivi, II, p. 911.

[167] Ivi, I, p. 375.

[168] Ivi, II, p. 733.

[169] M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 178-180.

[170] In caso contrario Helvétius è ben consapevole del fatto che il lavoro rappresenti un «male fisico» e un supplizio (*De l'Homme*, II, p. 665).

[171] Anche il tema della noia, *ennui*, è fondamentale in Helvétius. Cfr. ivi, II, pp. 673 e sgg.

[172] Cfr. ivi, II, pp. 528 e sgg.; pp. 662-663 («L'homme occupé est l'homme heureux. [...] Le travail, lorsqu'est modéré, est en général le plus heureux emploi que l'on puisse faire du tems où l'on ne satisfait aucun besoin, où l'en ne jouit des plaisirs des sens, sans contredit les plus vifs et les moins durables de tous»); cfr. anche pp. 724-725 e p. 754.

[173] Cfr. *Dantons Tod*, repl. 68 («Unser Leben ist der Mord durch Arbeit»), repl. 163 («das Volk ist tugendhaft d.h. es genießt nicht, weil ihm die Arbeit die Genußorgane stumpf macht»); *Der Hessische Landbote* («Das Leben des Bauern ist ein langer Werktag»), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 54; cfr. anche G. Büchner, *An Gutzkow*, (um Mitte März 1835), ivi, p. 397.

[174] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 243.

[175] Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 68.

[176] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 243.

[177] Cfr. 4.2.1 e 4.3.1.

[178] È opportuno tuttavia ricordare che anche d'Holbach, nella chiusa del *Système de la nature*, tradisce una certa sfiducia nell'effettiva possibilità di trasformare il presente e proietta il rinnovamento in un non ben precisato futuro, affermando la propria speranza che un giorno nascano sovrani capaci di estirpare il potere religioso e diffondere i lumi e in questo modo condurre i popoli alla felicità: «Le destin conduira peut-être au trône des souverains instruits, équitables, courageux, bienfaisans, qui reconnoissant la vrai source des misères humaines, tenteront de leur expliquer les remèdes que leur sagesse leur fournira [...]» (*Système de la nature*, II, pp. 376 e sgg.). Solo quando i sovrani avranno portato a termine questa grande opera pedagogica, allora i principi dell'ateismo potranno essere divulgati, ma nel frattempo, analogamente a quanto affermato da La Mettrie, è necessario non diffondere l'ateismo tra i «volgari», ovvero tra la maggioranza delle persone («le plus grand nombre des hommes») poiché essi non sarebbero in grado di capirlo (ivi, pp. 371-372).

[179] *Système de la nature*, I, p. 11.

[180] Ivi, pp. 207 e sgg.

[181] Ivi, pp. 201 e sgg.

[182] La questione delle idee innate e di Dio è trattata in particolare nel capitolo X del *Système de la nature* (ivi, I, pp. 186-212) e ripetutamente ripresa anche nei capitoli successivi. Alla confutazione delle prove dell'esistenza di Dio è dedicata inoltre quasi l'intera seconda parte dell'opera (ivi, II, passim).

[183] Cfr. *Système de la nature*, I, pp. 121-132, 276-307, 351-369; ivi, II, «Deuxième partie», cap. I-II; questi principi si ritrovano anche in [P.H.D. D'Holbach], *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, par Feu M. Boulanger, Londres 1766. Per questo studio si è consultata l'edizione del 1961 a cura di P. Naville: [P.H.D. D'Holbach], *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, a cura di P. Naville, Editions de l'Idée libre, Herblay 1961.

[184] *Système de la nature*, I, pp. 194-204.

[185] Ivi, p. 111: «Ainsi lorsqu'on demandera ce que c'est que l'homme? Nous dirons que c'est un être matériel organisé, ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, à son organisation, aux combinaisons particulières des matières qui se trouvent rassemblées en lui». Cfr. anche: «C'est ainsi que l'homme est un tout, résultant des combinaisons de certaines matières, douées de propriétés particulières, dont l'arrangement se nomme organisation, et dont l'essence est de sentir, de penser, d'agir, en un mot de se mouvoir d'une façon qui le distingue des autres êtres avec lesquels il se compare» (ivi, p. 45). Sulla questione dell'anima d'Holbach torna più volte nel corso del *Système de la nature* (ivi, I, pp. 119-133, 185-213, 277-309). In genere anche d'Holbach riconduce tutte le facoltà intellettuali e i sentimenti umani a modificazioni organiche che si verificano nel cervello (ivi, pp. 146 e sgg.).

[186] Ivi, pp. 37-40. Sull'origine della distinzione tra anima e corpo si veda anche ivi, pp. 110-111.

[187] Ivi, p. 37.

[188] Ivi, p. 107: «C'est donc la nature toujours agissante qui marque à l'homme chacun des points de la ligne qu'il doit décrire; c'est elle qui élabore et combine les éléments dont il doit être composé; c'est elle qui lui donne son être, sa tendance, sa façon particulière d'agir; c'est elle qui le développe, qui l'accroît, qui le conserve pour un temps, pendant lequel il est forcé de remplir sa tâche [...]. C'est elle qui lui donnant le sentiment, le met à portée de choisir les objets et de prendre les moyens les plus propres à se conserver [...]». Cfr. anche ivi, pp. 104-105, 111, 170-179, 212-214, 259-287.

[189] Sulla questione dell'abitudine e dell'educazione in d'Holbach si veda P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 243 e sgg.

[190] Secondo la concezione holbachiana del *tempérament,* esso da un lato attiene all'ambito prettamente fisiologico, dall'altro si integra a fattori «esterni» derivanti dall'ambiente di vita e dall'educazione: «Le *tempérament* dans chaque homme est l'état habituel où se trouvent les fluides et les solides dont son corps est composé. Les tempéraments varient en raison des éléments ou matières qui dominent dans chaque individu, et des différentes combinaisons et modifications que ces matières, diverses par elles-mêmes, éprouvent dans sa machine. [...] C'est de la nature, c'est de nos parents, c'est des causes qui sans cesse et depuis le premier moment de notre existence nous ont modifiés, que nous avons reçu notre tempérament [...]. La nourriture qui nous prenons, la qualité de l'air que nous respirons [...], l'éducation que nous recevons, les idées qu'on nous présente et les opinions qu'on nous donne, modifient ce tempérament» (*Système de la nature*, I, p. 152). Cfr. anche ivi, pp. 182-183.

[191] Ivi, pp. 177 e sgg.: «Le cœur de l'homme est un terrain qui, suivant sa nature, est également propre à produire des ronces ou des grains utiles, des poisons ou des fruits agréables en raison des semences qu'on lui aura jetées, et de la culture qu'on

lui aura donnée […]. Nous n'apportons en naissant que le besoin de nous conserver et de rendre notre existence heureuse; l'instruction, l'exemple, la conservation, l'usage du monde nous en présentent les moyens réels ou imaginaires, l'habitude nous procure la facilité de les employer […]».

[192] Ivi, p. 82.

[193] *Dantons Tod*, repl. 30 («Danton. Mein Naturell ist einmal so»); repl. 117 («Marion. […] Meine Natur war einmal so, wer kann darüber hinaus»); repl. 180 («Danton. […] Jeder handelt seiner Natur gemäß d. h. er thut, was ihm wohl thut»); repl. 384 («Payne. […] Ich handle meiner Natur gemäß, was ihr anmessen, ist für mich gut und ich thu'es und was ihr zuwider, ist für mich bös und ich thue es nicht […]»).

[194] *Système de la nature*, I, p. 46.

[195] Ivi, p. 82-83 (corsivi miei). Cfr. anche la parte immediatamente precedente alle pp. 81-82: «Quels que soient la nature et les combinaisons des êtres, les mouvements ont toujours une direction ou tendance. […] Mais quelle est la direction ou tendance générale ou commune que nous voyons dans tous les êtres? C'est de conserver leur existence actuelle, c'est d'y persévérer, c'est de la fortifier, c'est d'attirer ce qui lui est favorable, c'est de repousser ce qui peut lui nuire, c'est de résister aux impulsions contraires à sa façon d'être et sa tendance naturelle. Exister, c'est éprouver les mouvements propres à une essence déterminée. […] Ainsi tous les êtres que nous connaissons tendent à se conserver chacun à leur manière».

[196] Cfr. 4.1.

[197] *Système de la nature*, I, p. 84.

[198] Ivi, pp. 214-243, 260 e sgg., 320-327.

[199] Ivi, pp. 332.

[200] D'Holbach elenca ed equipara i comportamenti dell'avaro e del prodigo, dell'ambizioso e dell'uomo prudente e così via fino alla sostanziale equivalenza tra azioni malvagie e virtuose (ivi, p. 332).

[201] Ivi, p. 332 (corsivi miei).

[202] *Système de la nature*, I, p. 176 (corsivi miei). Gli stessi concetti vengono ripetuti anche in *La politique naturelle*, pp. 40 e sgg. e in *Système social*, pp. 222-227.

[203] *Système de la nature*, I, pp. 333-335 (cfr. in particolare: «Tel est le vrai fondement de toute morale; les mérites et la vertu sont fondés sur la nature de l'homme, sur ses besoins […]»); II, pp. 257-262. Cfr. anche *Système social*, p. 75 («La Morale convenable à l'homme, doit être fondée sur la nature de l'homme; il faut qu'elle lui apprenne ce qu'il est, le but qu'il se propose, et les moyens d'y parvenir»). In genere tutta la prima parte del *Système social* è dedicata alla questione della morale e riprende e amplia i concetti già espressi nel *Système de la nature*.

[204] *Système de la nature*, I, pp. 329 e sgg., pp. 377-383.

[205] La contrapposizione tra «morale politica» e «morale religiosa» viene già delineata in una delle prime opere di d'Holbach, *Le Christianisme dévoilé* (1761), e poi sviluppata nelle opere successive.

[206] *Système de la nature*, vol II, p. 261: «[…] la morale n'est que la science des devoirs de l'homme vivant en société». Cfr. anche ivi, pp. 262 e sgg., 338 e sgg., 393 e sgg.

[207] *Système social*, p. 75: «La morale doit donc encourager l'homme dans sa recherche, et non le traverser. […] Pour sentir bonheur, il faut exister; ainsi l'homme par sa nature doit chercher à se conserver et fuit tout ce qui pourrait nuire à son existence ou la rendre pénible».

[208] Ivi, p. 76.

[209] *Système de la nature*, I, pp. 336-337 («Etre vertueux, c'est donc placer son intérêt dans ce qui s'accorde avec l'intérêt des autres; c'est jouir des bienfaits et des plaisirs que l'on répand sur eux […]»).

[210] Ivi, pp. 329 e sgg.; II, pp. 320-333, 340 e sgg.

[211] *La politique naturelle*, pp. 48-49: «Qu'est ce que l'utilité de la Société si non la vertu? s'abstenir de faire du mal; ne priver personne des avantages dont il jouit,

rendre à chacun ce qui lui est du; faire du bien; contribuer au bonheur des autres; leur prêter des secours, c'est être vertueux. La vertu ne peut être que ce qui contribue à l'utilité, au bonheur, à la sûreté de la Société. La première des Vertus Sociales est l'Humanité. Elle est l'abrégé de toutes les autres. Prise dans sa plus grande étendue, elle est ce sentiment qui donne à tous les êtres de notre espèce des droits sur notre cœur. Fondée sur une sensibilité cultivée, elle nous dispose à leur faire tout le bien dont nos facultés nous rendent capables. Ses effets sont l'amour, la bienfaisance, la libéralité, l'indulgence, la pitié pour nos semblables». Gli stessi concetti vengono espressi anche nella parte iniziale (ivi, pp. 17-18).

[212] Ivi, p. 49.

[213] *Système de la nature*, I, pp. 334 e sgg.; ivi, II, pp. 392 e sgg.

[214] Ivi, pp. 162-164.

[215] *De l'Homme*, I, p. 103. Cfr. anche ivi, pp. 185, 456, 466.

[216] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 317.

[217] *Système de la nature*, II, p. 260.

[218] Ivi, p. 339 (corsivi miei).

[219] Cfr. a tale proposito anche *Système de la nature*, I, pp. 101 e sgg. Sul rapporto tra d'Holbach e l'opera lamettriana cfr. A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 182 e sgg.

[220] *Système de la nature*, II, p. 398.

[221] Per quanto vi siano ancora dubbi riguardo l'attribuzione dell'*Abrégé du code de la Nature*, esso rappresenta secondo vari studiosi una conclusione coerente dell'opera ed è stato interpretato nel senso di un profondo umanismo che mira a fondare una morale vicina all'uomo, un progetto etico che dovrebbe portare gli individui a spezzare le catene dell'ignoranza e della superstizione e ritrovare dignità e felicità (cfr. sul punto M.G. Di Domenico, *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, Loffredo, Napoli 1994).

[222] *Système de la nature*, II, pp. 389-392.

[223] Ivi, pp. 393-394.

[224] Cfr. A. Negri, *Introduzione a* Sistema della natura, cit., pp. 13-41; M.G. Di Domenico, *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, cit., passim. Sull'umanismo di d'Holbach si veda anche V.W. Topazio, *D'Holbach's Moral Code: Social and Humanistic*, «Studies on Voltaire», 90, 1972, pp. 1615-1623.

[225] Cfr. ad esempio *Système de la nature*, I, p. 299: «La nature cria vainement aux hommes des songer à leur félicité présente, le prêtre leur ordonna d'être malheureux dans l'attente d'une félicité future. [...] L'attente d'une félicité céleste et la crainte des supplices futurs ne servirent qu'à empêcher les hommes de songer à se rendre heureux ici bas».

[226] Ivi, I, p. 130.

[227] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, p. 330.

[228] «L'homme ne peut être heureux sans la vertu» (*Système de la nature*, I, p. 329).

[229] Ivi, p. 335.

[230] Ivi, pp. 334 e sgg., 377-382; ivi, II, pp. 333 e sgg.; ma le stesse idee vengono ripetute in *La politique naturelle*, *Éthocratie*, *Système social*.

[231] Cfr. anche G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, p. 375.

[232] *Système de la nature,* II, p. 392: «Sois retenu, tempéré, chaste, parce que la volupté, l'intempérance et les excès détruiront ton être et te rendront méprisable».

[233] Ivi, p. 394.

[234] *Éthocratie*, pp. 249-265.

[235] M. Starcke, *Die politische Position La Mettries*, in W. Kraus, W. Dietze (a cura di), *Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung*, Rütten & Loening, Berlin 1964, pp. 129-373; Id., *La Mettrie im Urteil Diderots*, in W. Bahner (a cura di), *Beiträge*

zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur, Akademie Verlag, Berlin 1971, pp. 397-413; A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 94-141; G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 276-299.

[236] Sul conformismo lamettriano si veda in particolare A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., p. 100.

[237] Si veda già l'apertura del *Discours préliminaire*: «Je me propose de prouver que la Philosophie, toute contraire qu'elle est à la Morale et à la Religion, non seulement ne peut détruire ces deux liens de la Société, comme on le croit communément, mais ne peut que les resserrer et les fortifier de plus en plus» (*Discours préliminaire*, p. 9). Cfr. anche: «Le Philosophe a pour objet ce qui lui paraît vrai, ou faux, abstraction faite de toutes conséquences; le Législateur, peu inquiet de la Vérité, craignant même peut-être (faute de Philosophie, comme on le verra) qu'elle ne transpire, ne s'occupe que du juste et de l'injuste, du Bien et du Mal Moral. D'un coté, tout ce qui paraît être dans la Nature, est appelé vrai [...]; d'autre, tout ce qui favorise la Société est décoré du nom de juste, d'équitable, etc. [...] En un mot, la Morale conduit à l'Equité, à la Justice etc. et la Philosophie, tant leurs objets sont divers, à la Vérité. La Morale de la Nature ou de la Philosophie, est donc aussi différente de celle de la Religion et de la Politique. Mère de l'une et de l'autre, que la Nature est de l'Art, diamétralement opposées, jusqu'à se tourner le dos, qu'en faut-il conclure, sinon que la Philosophie est absolument inconciliable avec la Moral, la Religion et la Politique, Rivales triomphantes dans la Société, honteusement humiliées dans la solitude du Cabinet et au flambeau de la Raison: humiliées surtout par les vains efforts mêmes que tant d'habiles gens ont faits pour les accorder ensemble» (ivi, p. 13). Gli stessi principi vengono ripetuti varie volte nel corso dell'opera (cfr. anche ivi, pp. 33 e sgg.).

[238] Ivi, pp. 15-16: «Non, erreur sans doute, non, la Philosophie ne rompt, ni ne peut rompre les chaînes de la Société. Le poison est dans les Ecrits des Philosophes, comme le Bonheur dans les chansons, ou comme l'Esprit dans les Bergers de Fontanelle. On chante un Bonheur imaginaire; on donne aux Bergers dans une Eglogue un Esprit qu'ils n'ont pas: on suppose dangereux ce qui est bien éloigné de l'être; car la sape dont nous avons parlé, bien différente de celle de nos Tranchées, est idéale, métaphysique et par conséquent elle ne peut rien détruire, ni renverser, si ce n'est hypothétiquement. Or qu'est-ce que renverser dans une hypothèse les usages introduits et accrédités dans la vie civile? C'est n'y point toucher réellement, et les laisser dans toute leur vigueur. [...] De la contradiction de Principes d'une Nature aussi diverse que ceux de la Philosophie et de la Politique; de Principes dont le but et l'objet sont essentiellement différents, il ne s'ensuit nullement que les uns réfutent ou détruisent les autres. [...] La Raison pour laquelle deux choses aussi contraires en apparence, ne se nuisent cependant en aucune manière, c'est donc que leurs Objets n'ont rien de commun entr'eux. [...] Nous verrons dans la suite que loin de se détruire, la Philosophie et la Morale peuvent très bien agir et veiller de concert à la sûreté du Public; nous verrons que si l'une influe sur l'autre, ce n'est qu'indirectement, mai toujours à son avantage». Cfr. anche pp. 21 e sgg., pp. 41-42.

[239] Ivi, p. 36.

[240] «He limits his concerns to the internal liberation of the individual, not the liberation of the citizen, nor changes in society to improve the citizen's lot. To him, all forms of society are the same: as a doctor, he naturally considers the well-being of individuals, both physical and psychological, rather than the nature of society in which he leaves». A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., p. 52.

[241] *Discours préliminaire*, p. 17: «La Politique, entourée de ses Ministres, va criant dans les places publiques, dans les Chaires, et presque sur les toits: *Le corps n'est rien, l'Ame est tout; Mortels, sauvez-vous, quoiqu'il vous en coute*. Les Philosophes rient, mais ils ne troublent point le service; ils parlent comme ils écrivent, tranquillement;

pour Apôtres et pour Ministres, ils n'ont qu'un petit nombre de sectateurs aussi doux et aussi paisibles qu'eux, qui peuvent bien se réjouir d'augmenter leur troupeau, et d'enrichir leur domaine de l'heureuse acquisition de quelques beaux génies, mais qui seraient au désespoir de suspendre un moment le grand courant des choses civiles, loin de vouloir, comme on l'imagine communément, tout bouleverser». Si veda anche ivi, p. 24: «Ce n'est qu'aux Esprits déjà éclairés, que la Philosophie peut se communiquer, nullement à craindre pour ceux là, comme on l'a vu».

[242] Significativo a tale proposito è il lungo brano del *Discours préliminaire* in cui si distingue tra il volgo e i «begli ingegni», che si conclude con la seguente constatazione: «L'Esprit borné [si riferisce qui agli uomini volgari], ou illuminé, croyant à la doctrine de mauvais cahiers qu'il nous débite d'un air suffisant, s'imagine bonnement que tout est perdu, Morale, Religion, Société, s'il est prouvé que l'Homme n'est pas libre. L'Homme de génie au contraire, l'Homme impartial, et sans préjugés, regarde la solution du Problème, quelle qu'elle soit, comme fort indifférente, et en foi, et même eu regard à la Société. Pourquoi? C'est qu'elle n'entraîne pas dans la pratique du monde les relations délicates et dangereuses, dont sa Théorie paroît menacer» (ivi, pp. 20-21).

[243] Sulla asocialità degli individui si veda A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., p. 107: «His ideal is liberation from religious indoctrination and fear which he proposes in his *Anti-Sénèque*. He is aware that, for the majority of men, this will lead simply to the liberation of antisocial and criminal instincts and, as he regards this state of affairs as fatally dictated by nature rather than created by social and historical conditions, his conclusion can only be to reserve his liberation for a small elite of well-constituted individuals who have been happily endowed by nature».

[244] *Anti-Sénèque*, p. 288.

[245] *Ibid*.

[246] *Discours préliminaire*, p. 23: «Ne craignons donc pas que l'Esprit du peuple se moule jamais sur celui des Philosophes, trop au dessus de sa portée. Il es est comme de ces Instruments à son graves et bas, qui ne peuvent monter aux tons aigus et perçants de plusieurs autres, ou comme d'une Basse-taille, qui ne peut s'élever aux sons ravissants de la Haute-Corte. Il n'est pas plus possible à un Esprit sans nulle teinture philosophique, quelque pénétration naturelle qu'il ait, de prendre le tour d'Esprit d'un Physicien accoutumé à réfléchir, qu'à celui-ci de prendre le tour de l'autre, et de raisonner aussi mal. Ce sont deux Physionomies qui ne se ressembleront jamais, deux instruments dont l'un est tourné, ciselé, travaillé; l'autre brut, et tel qu'il est sorti des mains de la Nature. Enfin le pli est fait; il restera; il n'est pas plus aisé à l'un de s'élever, qu'à l'autre de descendre. L'ignorant, plein de préjugés, parle et raisonne à vide; il ne fait, comme on dit que battre la Campagne; ou ce qui revient au même, que rappeler et remâcher, (s'il les fait), tous ces pitoyables Arguments de nos Ecoles et de nos Pédants [...]».

[247] Ivi, pp. 32-33: «Quelle que soit ma spéculation dans le repos de mon Cabinet, ma Pratique dans le monde ne lui ressemble guère; je ne moralise point de bouche, comme par écrit. Chez moi, j'écris ce qui me paraît vrai; chez les autres je dis ce qui me paraît bon, salutaire utile, avantageux; ici, je préfère la vérité, comme Philosophe; là, l'erreur, comme Citoyen; l'erreur est en effet plus à la portée de tout le monde; nourriture générale des Esprits, dans tous les temps, et dans tous les lieux, quoi de plus digne éclairer et de conduire ce vil troupeau d'imbéciles Mortels! Je ne parle point dans la Société de toutes ces hautes vérités philosophiques, qui ne sont point faites pour la multitude. Si c'est déshonorer un grand remède, que de le donner à un Malade absolument sans ressource, c'est profaner, c'est prostituer l'auguste Science des choses, que de s'en entretenir avec ceux qui n'étant point initiés dans ses mystères, ont des yeux sans voir, et des oreilles sans entendre».

[248] Ivi, pp. 42-43.

[249] *Anti-Sénèque*, p. 294.

[250] Cfr. a tale proposito G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 47-50.

[251] Ivi, p. 276.

[252] *Anti-Sénèque*, p. 171.

[253] Sulla distanza tra il pensiero di La Mettrie e quello di altri illuministi quali Voltaire, d'Alembert ma anche d'Holbach, si veda lo studio di Roggerone, in cui per la filosofia di La Mettrie e Helvétius si usa il termine controilluminismo indicando un «movimento interno all'illuminismo, e quindi orientato in senso antireligioso ed antimetafisico, ma al tempo stesso, atteggiato in opposizione all'illuminismo tipico» (G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, p. 5). Per la particolare concezione di dispotismo illuminato di La Mettrie si veda ivi, pp. 44-45. Sul punto si rimanda anche A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 173 e sgg.

[254] *Discours préliminaire*, p. 20: «Ainsi Chanson pour la multitude, que tous nos Ecrits; raisonnements frivoles, pour qui n'est point préparé à en recevoir le germe»; cfr, anche pp. 21 e sgg. Si veda anche *L'homme machine,* p. 63: «Il ne suffit pas à un Sage d'étudier la Nature et la Vérité; il doit oser la dire en faveur du petit nombre de ceux qui veulent et peuvent penser; car pour les autres, qui sont volontairement Esclaves des Préjugés, il ne leur est pas plus possible d'atteindre la Vérité, qu'au Grenouilles de voler».

[255] MBA, VI, pp. 132-133.

[256] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 204-205, pp. 282-313.

[257] MBA, VI, pp. 445-447; *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 620-621.

[258] MBA, VI, p. 446.

[259] Si tratta in particolare di tutte le lettere in cui si ritrovano critiche più o meno ironiche ai *Fürsten* tedeschi (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 357-358; 358-359; 365; 366-367; 371-372; 376-377; 385-386; 400; 402), ma si pensi anche alla satira politica in *Leonce und Lena* (cfr. 2.3.2).

[260] Si vedano ad esempio le affermazioni di Becker riguardo all'impostazione repubblicana delle idee di Büchner nonché alla sua opposizione al «principio monarchico» (*Verhöraussagen August Beckers über den Hessischen Landboten und seine Verfasser. Verhör vom 1. November 1837,* in *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, a cura di G. Schaub, cit., p. 111).

[261] *Discours préliminaire*, pp. 24-26.

[262] Ivi, p. 11: «Les Hommes ayant formé le projet de vivre ensemble, il a fallu former un Système de mœurs politiques, pour la sûreté de ce commerce: Et comme ce sont des Animaux indociles, difficiles à dompter, et courant *spontanément* au Bien-être *per fas et nefas*, ceux qui par leur sagesse et leur génie one été dignes d'être placés à la tête des autres, ont sagement appelé la Religion au secours de Règles et de Lois, trop froides et trop sensées, pour pouvoir prendre une Autorité absolue sur l'impétueuse imagination d'un Peuple turbulent et frivole. [...] Au double frein de la Morale et de la Religion, on a prudemment ajouté celui des supplices».

[263] Sull'aristocratismo di La Mettrie si veda lo studio di Thomson in cui proprio in questo aspetto del pensiero lamettriano si individua un punto di contatto con i *Libertines* settecenteschi (A. Thomson, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, cit., pp. 70-77).

[264] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 378.

[265] Cfr. anche G. Büchner, *An die Familie* (Juni 1833), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 369 («Ich werde immer meinen Grundsätze gemäß handeln, habe aber in neuerer Zeit gelernt, daß nur das notwendige Bedürfnis der großen Masse Umänderungen herbeiführen kann, dass alles Bewegen des Einzelnen vergebliches Torenwerk ist»).

[266] Cfr. 4.2.1. Si vedano in particolare gli aneddoti narrati in *L'homme machine* al fine di dimostrare che è impossibile correggere la natura umana. Si narra qui ad esempio della figlia di un ladro antropofago che, all'età di dodici anni, nonostante avesse perduto i genitori quando aveva un anno e fosse poi stata cresciuta da «persone per bene», divenne anche lei antropofoga: La Mettrie cita questo caso come uno dei tanti esempi «qui prouvent tous qu'il est mille vice set vertus héréditaires, qui passent des parens aux enfans, comme ceux de la Nourrice qui, à ceux qu'elle allaite» (*L'homme machine*, p. 91).

[267] Ivi, pp. 90-93.

[268] G. Büchner, *An die Familie* (um den 6. April 1833), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 366; Cfr anche Id., *An die Familie* (Dezember 1831), ivi, p. 358; Id., *An August Stöber* (9. Dezember 1833), ivi, pp. 376-377; Id., *An die Familie* (um den 30. März 1834), ivi, pp. 384-385.

[269] G. Büchner, *An die Familie* (1. Januar 1836), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 423.

[270] Cfr. a tale proposito L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., p. 36.

[271] Il capitolo XI della nona sezione del *De l'Homme* porta proprio il seguente titolo: «Qu'on doit la vérité aux hommes» (*De l'Homme*, II, pp. 795-804); questa idea viene ribadita anche nei capitoli successivi.

[272] «L'amour des hommes et de la vérité m'a fait composer cet Ouvrage» (*De l'Homme*, I, p. 9).

[273] Ivi, pp. 43-44.

[274] Tale concetto è ribadito costantemente sia in *De l'Esprit* che in *De l'Homme* e, come si vedrà più avanti, è fondamentale per il pensiero politico di Helvétius.

[275] *De l'Homme*, I, p. 171: «La sensibilité physique est la Cause unique de nos actions, de nos pensées, de nos passions, et de notre sociabilité. C'est pour se vêtir, pour parer sa maitresse ou sa femme, leur procurer des amusements, nourrir sa famille, et jouir des besoins physiques, que l'Artisan et le Paysan pensent, imaginent et travaillent. La sensibilité physique est donc l'unique moteur de l'homme». Cfr. anche: «En est-il ainsi de l'âme? Non: ni la pensée, ni l'esprit ne sont nécessaires à son existence. Tant que l'homme est sensible, il a une âme. C'est donc la faculté de sentir qui en forme l'essence. [...] C'est à ma mémoire que je dois mes idées comparées et mes jugements, et à mon âme que je dois mes sensations; ce sont donc proprement mes sensations et non mes pensées, comme le prétend Descartes, qui me prouvent l'existence de mon âme» (ivi, p. 150); «Sans faculté de sentir, la mémoire productrice de notre esprit, serait sans fonctions: elle serait nulle. L'existence de nos idées et de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir. Cette faculté est l'âme elle-même. D'où je conclus que si l'âme n'est pas l'esprit, l'esprit est l'effet de l'âme ou de la faculté de sentir» (ivi, p. 152). Si veda anche la «Récapitulation», II, p. 951: «La sensibilité physique est l'homme lui même et le principe de tout ce qu'il est. Aussi ses connaissances n'atteignent-elles jamais au delà de ses sens».

[276] Ivi, I, p. 194.

[277] Cfr. 4.2.2. Sulla teoria dell'«uguaglianza naturale» nell'opera di Helvétius si veda: Kh. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, trad. fr. di M. Katsovitch, Libraire du Globe, Paris 1959, p. 253.

[278] *De l'Homme*, I, p. 476.

[279] Lo stesso vale per le diversità di «esprit», come emerge dalle varie definizioni di «esprit» che si ritrovano nell'opera helveziana. Anche se non è possibile approfondire la questione del concetto di «esprit» è fondamentale sottolineare che, anche relativamente a tale aspetto, Helvétius ribadisce che gli uomini nascono con le medesime potenzialità e le differenze sono solo il risultato delle circostanze sociali in cui ciascuno vive. Cfr. ivi, pp. 309-310: «Elles [les causes de l'inégalité des Esprits] se réduisent à deux. L'une est l'enchaînement différent des événements des circons-

tances et des positions où se trouvent les divers hommes (enchaînement auquel je donne le nom de hasard). L'autre est le désire plus ou moins vif qu'ils ont de s'instruire. [...] Toutes les Sciences sont également soumises à l'empire du hasard. Son influence est la même sur toutes, mais ne se manifeste point d'une manière aussi frappante».

[280] Ivi, p. 337 «De tous les sentiments, [l'amour de soi] c'est le seul de cette espèce: nous lui devons tous nos désirs, toutes nos passions: elles ne peuvent être en nous que l'application du sentiment de l'amour de soi à tel ou tel objet. / C'est donc à ce sentiment diversement modifié selon l'éducation qu'on reçoit, selon le Gouvernement sous lequel on vit, et les positions différentes où l'on se trouve, qu'on doit attribuer l'étonnante diversité des passions et des caractères».

[281] Ivi, pp. 202-203: «De quelque manière qu'on interroge l'expérience, elle répondra toujours que la plus ou moins grande supériorité des esprits est indépendante de la plus ou moins grande perfection des organes des sens, et que tous les hommes communément bien organisés, sont doués par la nature de la finesse des sens nécessaires, pour s'élever aux plus grandes découvertes». Si veda anche ivi, p. 79: «L'éducation morale de l'homme est maintenant presqu'en entier abandonnée au hasard. Pour la perfectionner, il faudrait en diriger le plan relativement à l'utilité publique, la fonder sur des principes simples et invariables. C'est l'unique manière de diminuer l'influence que le hasard a sur elle».

[282] Ivi, II, p. 886: «Le résultat de ce chapitre c'est que les vices et les vertus des hommes sont toujours l'effet et de leur diverse position et de la différence de leur instruction». Significativa a tale proposito è l'affermazione «L'éducation nous fait ce que nous sommes» (ivi, p. 881). Il ruolo dell'educazione e il principio dell'uguaglianza naturale fra gli uomini vengono ribaditi più volte nel corso delle prime cinque sezioni di *De l'Homme* e riprese anche nell'ultima sezione (ivi, pp. 879-927).

[283] Sulla rilevanza del caso nel pensiero di Helvétius si veda A. Tucek, *Legitimierung pädagogischer Zielsetzungen bei den französischen Naturphilosophen La Mettrie und Helvétius*, Haupt, Bern 1987.

[284] In particolare nelle prime cinque sezioni, ma anche nell'ultima e nella «Récapitulation» (*De l'Homme,* II, pp. 900 e sgg.).

[285] M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 72-76.

[286] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 378 (corsivi miei).

[287] Sul concetto di perfettibilità in Helvétius si veda G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, pp. 280 e sgg. M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 168-169.

[288] *De l'Homme*, I, pp. 465-466. E ancora ivi, pp. 46-47: «[...] de tous les obstacles à la perfection de l'éducation, le plus grand c'es de regarder les talens et les vertus comme un effet de l'organisation [...]». Ma si veda anche nel secondo volume: «[...] les vice et le vertus des hommes sont toujours l'effet et de leur diverse position et de leur instruction» (ivi, II, p. 886).

[289] Come è stato rilevato da Duchet, la natura ha dato all'uomo unicamente la sensibilità fisica, mentre tutto il resto è un prodotto della vita sociale: «l'uomo è un prodotto della propria storia. Tutto in lui è acquisizione, frutto dell'esperienza e della pratica sociale». M. Duchet, *Le origini dell'antropologia*, 4 voll., trad. ital. di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1977 (ed. orig. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Éditions Albin Michel, Paris 1971), spec. IV, pp. 8-11.

[290] *De l'Homme*, I, p. 476.

[291] K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, trad. it. di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1972, IV, pp. 146-147 (ed. orig. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, Literarische Anstalt, Frankfurt M. 1845). Sul giudizio di Marx e Engels relativo a Helvétius si veda anche O. Bloch, *Matière à histoires*, Vrin, Paris 1997, pp. 427-428.

[292] E. Ladd, *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*, cit., pp. 221-238; O. Bloch, *Matière à histoires*, cit., p. 329; così anche Kh. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, cit., p. 429.

[293] J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, cit., passim; I. Cumming, *Helvétius, his Life and Place in the History of Educational Thought*, Routledge & Kegan Paul, London 1955; G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, passim.

[294] L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., passim.

[295] Ivi, pp. 179-202.

[296] M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., p. 19.

[297] In realtà vari studiosi hanno evidenziato come Diderot abbia in larga parte frainteso o volutamente travisato Helvétius, proprio per quanto riguarda il tema del dispotismo illuminato. Cfr. L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., pp. 179-202; G. Stenger, *Diderot lecteur de l'*Homme*: une nouvelle approche de la* Réfutation d'Helvétius, «Studies on Voltaire», 228, 1984, pp. 267-291. Sul rapporto tra Diderot e Helvétius si vedano anche G. Besse, *Observations sur la Réfutation d'Helvétius par Diderot*, «Diderot Studies», 6, 1964, pp. 29-45; R. Desné, *Les Leçons inédites de la réfutation de L'Homme d'après le manuscrit autographe de Diderot*, «Diderot Studies», 10, 1968, pp. 35-46. Per una bibliografia approfondita si rimanda a L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., p. 252.

[298] *De l'Homme*, II, pp. 761, 767, 771, 789 («La Monarchie modérée est la Monarchie la plus desirable»), 792-793, 921.

[299] Ivi, pp. 747, 769-770, 777, 783, 789-793, 919.

[300] F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento Francese*, Einaudi, Torino 1962, pp. 83-130.

[301] La necessità di agire primariamente sulla legislazione e sull'educazione è ribadita più volte nel corso di *De l'Homme*. In particolare nelle prime cinque sezioni (*De l'Homme*, I, passim) e nell'ultima (ivi, II, pp. 879-927). Come si è detto in 4.2.2, il primo capitolo della decima sezione si intitola significativamente «L'éducation peut tout».

[302] L'importanza fondamentale delle leggi e dell'educazione viene ribadita in modo quasi ridondante in *De l'Homme*: «Qu'on fasse des bonnes Lois, elles dirigeront naturellement les citoyens au bien générale en leur laissant suivre la pente irrésistible qui les porte à leur bien particulier. Ce ne sont point les vices, la méchanceté et l'improbité des hommes, qui fait le malheur des peuples, mais l'imperfection de leurs Lois et par conséquent leur stupidité. […] Les Lois font tout» (ivi, II, p. 774); «Lorsque les hommes multipliés son réunis en société […] ils font entr'eux des conventions, et l'étude de ces conventions, donne naissance à la science de l'éducation. Son objet est d'inspirer aux hommes l'amour des Lois et des vertus sociales» (ivi, p. 897). Cfr, anche ivi, pp. 907-909, 921-926.

[303] Ivi, p. 734.

[304] Ivi, I, pp. 43-44.

[305] Sugli aspetti prettamente economici si veda M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 99-121; L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., pp. 78-90.

[306] *De l'Homme*, II, p. 660: «Qu'on interroge la plupart des hommes. Pour être également heureux, diront-ils, il faudrait que tous fussent également riches et puissants. Rien de plus faux que cette assertion. En effet si la vie n'est que le composé d'une infinité d'instants divers, tous les hommes seraient également heureux, si tous pouvaient remplir ces instants d'une manière également agréable».

[307] Ivi, p. 733. Poche pagine prima aveva affermato che la distribuzione troppo diseguale della ricchezza è una delle principali cause della rovina delle nazioni. Ivi,

p. 665: «Le malheur presque universel des hommes et des Peuples dépend de l'imperfection de leurs Loix et du partage trop inégal des richesses».

[308] Ivi, p. 748 (corsivi miei).

[309] Ivi, pp. 729, 757 e sgg.

[310] Ivi, pp. 552, 563, 749, 903-911.

[311] Per Roggerone Helvétius considera questa disuguaglianza ineliminabile e la accetta quasi fatalisticamente (G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, p. 278). Anche Sozzi e Gianformaggio, pur ponendo l'accento sui tentativi di attenuare la disuguaglianza sociale proposti da Helvétius, riconoscono in fondo quanto Helvétius rimanga legato ad una visione liberalborghese della società e della proprietà.

[312] *De l'Homme*, II, pp. 903-912. Cfr. a tale proposito L. Gianformaggio, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, cit., pp. 103-109; M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 146-147.

[313] *De l'Homme*, II, pp. 729, 747-755, pp. 905-907.

[314] Le teorie antropologiche di Helvétius relative alla nascita delle prime società umane e al loro sviluppo vengono illustrate in particolare nelle prime sette sezioni del *De l'Homme* (*De l'Homme,* I, passim), ma anche riassunte nell'ultima (ivi, vol II, p. 903-912).

[315] G. Büchner, *An die Familie* (Juni 1833), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 369. Cfr. anche Id., *An August Stöber* (9. Dezember 1833), ivi, p. 377: «Das arme Volk schleppt geduldig den Karren, worauf die Fürsten und Liberalen ihre Affenkomödie spielen. Ich bete jeden Abend zum Hanf und zu d. Laterne».

[316] G. Büchner, *An Gutzkow* (nach dem 19. März 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 400. Cfr. anche Id., *An die Familie* (1. Januar 1836), ivi, p. 423.

[317] *De l'Homme*, II, p. 744 : «Ce n'est pas d'après ses seules conceptions, mais d'après la connaissance des Lois et des mœurs actuelles d'un Peuple, qu'on peut déterminer les moyens de changer peu-à-peu ces mêmes mœurs, ces mêmes Lois et par des degrés insensibles de faire passer un Peuple de sa Législation actuelle à la meilleure possible». Più avanti, nello stesso capitolo, Helvétius ripete che il rinnovamento della legislazione deve avvenire in modo «insensibile» (ivi, p. 745). Cfr. anche ivi, II, p. 771: «En Morale, c'est à la connaissance du vrai qu'on attache la félicité publique. O! vérité, vous êtes la divinité des âmes nobles! Le vertueux ne vous imputa jamais les révolutions des Empires et les malheurs des hommes. Les vices ne sont pas les fruits amers qu'on cueille sur votre tige. La vérité éclaire-t-elle les Princes? le bonheur et la vertu règnent sous eux dans leur Empire». Sul riformismo di Helvétius si veda anche A. Postigliola, *Introduzione*, in C.A. Helvétius, *Dello Spirito*, trad. it. e curatela di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. I-LX.

[318] Cfr. ad esempio Gianformaggio, Roggerone, Sozzi: su questo punto la critica, pur nella differenza di interpretazioni, sembra essere sostanzialmente concorde.

[319] Sulla natura e la funzione della «nuova morale» si veda 4.2.2.

[320] Si ricorda che per Helvétius, il concetto di virtù non è assoluto ma sempre relativo alla società. Virtuoso è ciò che porta vantaggi al bene pubblico (*De l'Homme*, I, pp. 92-93, 103, 106-108, 133; ivi, II, p. 752-753).

[321] Ivi, II, pp. 921-929. In particolare sul ruolo della filosofia in relazione alla morale e sul rapporto tra morale e politica è significativo il seguente passo: «Tel est l'Ouvrage de la Philosophie. […] C'est elle qui maintenant substitue une morale claire, saine et puisée dans les besoins mêmes de l'homme, à cette morale obscure, monacale et fanatique, fléau de l'Univers présent et passé. C'est en effet aux Philosophes qu'on doit cet unique et première axiome de la Morale: Que le bonheur publique soit la suprême Loi».

[322] «On voit que les seul moyen de rendre à la fois les peuples éclairés, vertueux et fortunés, c'est d'assurer par des bonnes Lois les propriétés des citoyens, c'est

d'éveiller leur industrie, de leur permettre de penser et de communiquer leurs pensées» (ivi, I, p. 133).

[323] Ivi, II, pp. 911 e sgg. Cfr anche: «L'homme obéit toujours à son intérêt bien ou mal entendu. C'est une vérité de fait; qu'on la taise, ou qu'on la dise, la conduite humaine sera toujours la même. La révélation de cette vérité n'est donc pas nuisible. Mais de quelle utilité peut-elle être? De la plus grande. Une fois assuré que l'homme agit toujours conformément à son intérêt, le Législateur infligera tant de peines au crime, accordera tant de récompenses à la vertu, que tout particulier aura intérêt d'être vertueux» (ivi, p. 773).

[324] Ivi, p. 774. È questa idea ad aver dato adito ad interpretazioni in senso totalitario del pensiero di Helvétius. G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, pp. 221-236.

[325] Per produrre una «legislazione eccellente» occorre considerare due «propositions»: «L'objet de la première serait la découverte des Lois propres à rendre les hommes les plus heureux possibles [...] L'objet de la seconde serait la découverte des moyens par lesquels on peut faire insensiblement passer un peuple de l'état de malheur qu'il éprouve à l'état de bonheur dont il peut jouir». Se la soluzione della prima questione è di carattere universale, quella della seconda sarà invece diversa per ciascun popolo da riformare. Di qui il ruolo del Legislatore: «S'il ne faut que du génie pour résoudre la première de ces propositions, pour résoudre la seconde il faut au génie joindre la connaissance des mœurs et des principales Lois du Peuple dont on veut insensiblement changer la Législation» (*De l'Homme*, II, pp. 743-744). Cfr. anche ivi, p. 910: «C'est qu'il faut du génie pour substituer de bonnes Lois à des mauvaises, et qu'il faut ensuite du courage pour les faire recevoir. Or, dans presque tous les pays les Grands n'ont ni le génie nécessaire pour faire des bonnes Lois, ni le courage suffisant pour les établir et braver le cri des malintentionnés».

[326] Sul ruolo e la funzione del Legislatore si veda anche ivi, II, p. 743, pp. 921-927.

[327] Ivi, I, p. 117; ivi, II, pp. 921-927. Cfr. anche L. Sozzi (a cura di), *Il principe e il filosofo. Intellettuali e potere in Francia dai Philosophes all'affaire Dreyfus*, Guida, Napoli 1988, p. 57; Kh. Momdjan, *La philosophie d'Helvétius*, cit., p. 290.

[328] *De l'Homme*, II, pp. 922-924.

[329] Helvétius stesso riconosce tuttavia che ciò possa verificarsi solo in casi eccezionali e si dichiara in più punti scettico sulla possibilità di impedire che il potere di un principe non degeneri nel dispotismo autoritario (ivi, I, p. 285, 329; ivi, II, p. 747, 761)

[330] «Die Gesellschaft mittelst der *Idee*, von der *gebildeten* Klasse aus reformieren? Unmöglich! Unsere Zeit ist rein *materiell*, wären Sie je direkter politisch zu Werke gegangen, so wären Sie bald auf den Punkt gekommen, wo die Reform von selbst aufgehört hätte. Sie werden nie über den Riß zwischen der gebildeten und der ungebildeten Gesellschaft hinauskommen. [...] Unsere Zeit braucht Eisen und Brot – und dann ein *Kreuz* oder sonst so was. Ich glaube, man muß in sozialen Dingen von einem absoluten *Rechts*grundsatz ausgehen, die Bildung eines neuen geistigen Lebens im Volk suchen und die abgelebte moderne Gesellschaft zum Teufel gehen lassen». G. Büchner, *An Karl Gutzkow* (Anfang Juni 1836), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 440.

[331] Ivi, p. 369 (G. Büchner, *An die Familie*, Juni 1833).

[332] Ivi, pp. 366-367 (G. Büchner, *An die Familie*, um den 6. April 1833).

[333] Ivi, p. 400 (G. Büchner, *An Karl Gutzkow*, nach dem 19. März 1835).

[334] *Verhöraussagen August Beckers über den Hessischen Landboten und seine Verfasser. Verhör vom 25. Oktober 1837*, in G. Schaub, (a cura di), *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, cit., p. 113. Cfr. anche *Verhöraussagen August Beckers über den Hessischen Landboten und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837* (*ibid.*).

[335] D. Di Iasio, *Il pensiero politico di D'Holbach*, cit., p. 67.

[336] W.H. Wickwar, *Baron d'Holbach, a Prelude to the French Revolution*, Kelley, New York 1968 (ed. orig. London 1935). Cfr. in parte anche K.M. Baker, *Condorcet. Raison et Politique*, Hermann, Paris 1988. Cfr. anche A. Negri, *Pensiero materialistico e filosofia del lavoro*, Marzorati, Milano 1992, pp. 108 e sgg.

[337] F. Diaz, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Scritti politici di Denis Diderot con le voci politiche dell'*Encyclopedie, Utet, Torino 1967. Cfr. anche E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 252.

[338] E. Ladd, *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*, cit., pp. 231-238; D. Di Iasio, *Il pensiero politico di D'Holbach*, cit., passim.

[339] È Roggerone a fare uso di queste due espressioni relativamente a La Mettrie e Helvétius (cfr. G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., II, pp. 496 e sgg.).

[340] *Système de la nature*, I, pp. 175-176 («Ainsi que l'on renonce au vain projet de détruire les passions dans les cœurs des hommes; qu'on les dirige vers des objets utiles pour eux-mêmes et pour leurs associés. Que l'éducation, le gouvernement et les lois les habituent à le contenir dans les justes bornes fixées par l'expérience et la raison»); cfr. anche ivi, p. 238.

[341] Ivi, p. 312.

[342] Ivi, pp. 222-227.

[343] Ivi, p. 311.

[344] «N'imputons donc à notre nature de nous rendre méchants; ce sont les opinions funestes que l'on nous force de sucer avec le lait qui nous rendent ambitieux, avides, envieux, orgueilleux, débauchés, intolérants, obstinés dans nos préjugées, incommodes pour nos semblables et nuisibles à nous-mêmes. C'est l'éducation qui porte en nous le germe des vices qui nous tourmenteront nécessairement pendant tout le cours de notre vie» (ivi, p. 262). Più avanti si ribadisce che l'ignoranza, i pregiudizi, le debolezze degli uomini sono conseguenze inevitabili delle loro cattive istituzioni (ivi, p. 264).

[345] Ivi, pp. 176-177. Si vedano le considerazioni di d'Holbach relative al temperamento (ivi, p. 152 e pp. 182-183). Cfr. anche 4.2.3.

[346] *Système de la nature*, I, p. 152.

[347] La questione della «disuguaglianza naturale» è tratta approfonditamente nel capitolo IX del *Système de la nature* (Ivi, pp. 149-182) e in *La politique naturelle* (*La politique naturelle*, pp. 23 e sgg.).

[348] Sulla differenza tra la concezione di Helvétius e quella di d'Holbach relativamente all'interazione tra natura e educazione si veda P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 245.

[349] *Système de la nature*, I, pp. 105-107.

[350] Ivi, pp. 152-154, 175-183, 228, 251-259, 342-341; ivi, II, pp. 341 e sgg. Si veda anche 4.2.3.

[351] I brani da citare sarebbero numerosissimi, cfr. ivi, I, pp. 85-87, 102-119, 169-170, 182-183, 212-226, 259-274, 321 e sgg., 278 e sgg.; ivi, II, pp. 260-262, 316-320, 338-339.

[352] Ed infatti nella conclusione del *Système* d'Holbach ammette che cambiare gli uomini, le loro abitudini, il loro modo di pensare e soprattutto il pensiero religioso di cui sono permeati è un'impresa etremamente ardua che può verificarsi solo in un lunghissimo lasso di tempo e tramite l'intervento di uomini eccezionali. Si arriva così ad una proeizione utopica nel futuro che implica in fondo un atteggiamento rinunciatario nei confronti della realtà presente (*Système de la nature*, II, pp. 373-377).

[353] Ivi, I, pp. 150-151: «La diversité qui se trouve entre les individus de l'espèce humaine met entre eux de l'inégalité et cette inégalité fait le soutien de la société. Si tous les hommes étaient les mêmes pour les forces du corps et pour les talents de l'esprit, ils n'auraient aucun besoin les uns des autres: c'est la diversité de leurs

facultés et l'inégalité qu'elles mettent entre eux qui rendent les mortels nécessaires les uns aux autres, sans cela ils vivraient isolés. D'où l'on voit que cette inégalité, dont souvent nous nous plaignons à tort, et l'impossibilité où chacun de nous se trouve de travailler efficacement tout seul à se conserver et à se procurer le bien-être, nous mettent dans l'heureuse nécessité de nous associer, de dépendre de nos semblables, de mériter leur secours, de les rendre favorables à nos vues, de les attirer à nous pour écarter par des efforts communs ce qui pourrait troubler l'ordre dans notre machine. [...] Ainsi la diversité et l'inégalité des facultés tant corporelles que mentales, ou l'intellectuelles rendent l'homme nécessaire à l'homme, le rendent sociable, et lui prouvent évidemment la nécessité de la morale». Sulla nascita della società si veda anche Ivi, II, pp. 261 e sgg.; *La politique naturelle*, pp. 11-21.

[354] Sulla nascita della società si veda anche 4.2.3. Esso viene illustrato ampiamente ad esempio in *Système de la nature,* II, pp. 261 e sgg. Ma si veda anche *La politique naturelle*, pp. 11-15 e pp. 19-24.

[355] *La politique naturelle*, pp. 17-18. Cfr. a tale proposito P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 320.

[356] Come si è visto più sopra, per d'Holbach l'individuo non nasce malvagio per natura ma può diventarlo in una determinata condizione sociale o sotto determinati governi. Cfr. *Système de la nature*, I, pp. 256-264, 309-313; *Système social*, p. 17.

[357] *Système de la nature*, I, p. 256.

[358] Ivi, p. 258: «[La société] est injuste, mauvaise, indigne de notre amour, quand elle est partiale pour un petit nombre et cruelle pour le plus grand; c'est alors que nécessairement elle multiplie ses ennemis et les oblige à se venger par des actions criminelles qu'elle est forcée de punir».

[359] Ivi, p. 324: «Une société qui ne peut ou ne veut nous procurer aucun bien, perd tous ses droits sur nous».

[360] Ivi, p. 258.

[361] Ivi, p. 313: «Si la politique plus éclairée elle-même s'occupait sérieusement de l'instruction et du bien-être du peuple; si les lois étaient plus équitables; si chaque société moins partiales donnait à chacun de ses membres les soins, l'éducation et les secours qu'il est en droit d'exiger; si les gouvernements moins avides et plus vigilants se proposaient de rendre leurs sujets heureux; on ne verrait point un si grand nombre de malfaiteurs, de voleurs, de meurtries infester la société; on ne serait point obligé de leur ôter la vie pour les punir d'une méchanceté, qui n'est due pour l'ordinaire qu'aux vices de leurs institutions [...]. En un mot si le peuple était plus instruit et plus heureux, la politique ne serait point dans le cas de le tromper pour le contenir, ni de détruire tant d'infortunés pour s'être procuré le nécessaire aux dépens du superflu de leurs concitoyens endurcis» (corsivi miei).

[362] [P.H.D. D'Holbach], *La Morale universelle, ou les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, 3 voll., M. Rey, Amsterdam 1776. L'edizione consultata per questo studio è: P.H.D. D'Holbach, *La Morale universelle, ou les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, 3 voll., Masson et fils, Paris 1820, spec. II, pp. 187 e sgg.

[363] Ovviamente anche d'Holbach esprime la necessità di punire il crimine ma la punizione è legittima solo quando la società ha effettivamente messo tutti gli individui in condizione di essere «virtuosi» e alcuni di loro perseverano nel male. In questo caso la punizione è giusta, altrimenti la società non ha alcun diritto di punire crimini che lei stessa ha più o meno indirettamente causato (*Système de la nature*, I, pp. 248-258). In ogni caso d'Holbach sottolinea la necessità di moderare le punizioni, renderle proporzionali alle pene e più umane (*Éthocratie*, pp. 224-248).

[364] *Systeme social*, p. 475: «Le bien d'une nation exige, non pas qu'un petit nombre de membres de la Société s'enrichisse et jouisse du superflu, mais que le plus grand nombre jouisse de l'aisance, ou du moins du nécessaire».

[365] Sul rapporto tra proprietà terriera e cittadinanza cfr. D. Di Iasio, *Il pensiero politico di D'Holbach*, cit., pp. 121 e sgg.

[366] *La politique naturelle*, p. 353. Esattamente gli stessi concetti, se non addirittura talvolta le stesse frasi, si ritrovano in *Éthocratie*, p. 117 («Il n'y a point de Patrie pour l'homme qui n'y possede rien, ou qui n'y jouit que d'une existence précaire: la Patrie est indifférente pour ceux à qui elle ne se montre que comme une marâtre, qu'elle ne protege point, qu'elle ne fait pas subsister»).

[367] *La politique naturelle*, p. 353. Sulle funeste conseguenze della miseria si veda anche ivi, pp. 173 e sgg.

[368] *Éthocratie*, p. 117: «L'énorme disproportion que les richesses mettent entre les hommes, est la source des plus grands maux de la Société; elle mérite par conséquent toute l'attention de ceux qui gouvernent».

[369] Ivi, pp. 119-120.

[370] *Système de la nature*, I, p. 374.

[371] *Système social*, p. 17.

[372] *La politique naturelle*, pp. 329 e sgg. Cfr. anche ivi, p. 456: «Les hommes ne sont si méchants ou si peu sociables, que parce que ceux qui les gouvernent, ou négligent leur éducation, ou les empêchent de s'instruire, ou cherchent à les diviser et à les pervertir».

[373] *Système de la Nature*, I, p. 336: «[…] en un mot nul homme ne peut être heureux tout seul». Cfr. anche ivi, p. 335: «En effet dans aucun des instants de sa durée un être sensible et intelligent ne peut perdre de vue sa conservation et son bien-être; il se doit donc le bonheur à lui-même; mais bientôt l'expérience et la raison lui prouvent que, dénué de secours, il ne peut tout seul se procure toutes les choses nécessaires à sa félicité; il vit avec des êtres sensibles, intelligents, occupés comme lui de leur propre bonheur, mais capables de l'aider à obtenir les objets qu'il désire pour lui-même; il s'aperçoit que ces êtres ne lui seront favorables que lorsque leur bien-être s'y trouvera intéressé; il en conclut que pour son bonheur il faut qu'il se conduise en tout temps d'une façons propre à se concilier l'attachement, l'approbation, l'estime et l'assistance des êtres les plus à portée de concourir à ses vues; il voit que c'est l'homme qui est le plus nécessaire au bien-être de l'homme, que pour le mettre dans ses intérêts il doit lui faire trouver des avantages réels à seconder ses projets; mais procurer des avantages réels aux êtres de l'espèce humaine c'est avoir de la vertu; l'homme raisonnable est donc obligé de sentir qu'il est de son intérêt d'être vertueux. La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres».

[374] *Ibid.* (corsivi miei).

[375] «Il [l'homme] est sans doute dans l'erreur, lorsqu'une organisation viciée ou des opinions fausses lui montrent son bien-être dans des objets inutiles ou nuisibles à lui-même, ainsi qu'aux autres; il marche d'un pas sur à la vertu, lorsque des idées vraies lui font placer son bonheur dans une conduite utile à son espèce, approuvée des autres. et qui le rend un objet intéressant pour eux» (ivi, p. 334).

[376] Ivi, p. 373.

[377] *La politique naturelle*, p. 329: «L'Education est, dans les mains de la Politique, le moyen le plus sûr d'inspirer aux Peuples les sentiments, les talents, les idées, les vertus qui leur sont nécessaires».

[378] Ivi, pp. 456-457. Cfr. anche ivi, pp. 175-176; *Éthocratie,* p. 30.

[379] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 320 e sgg.

[380] *Éthocratie*, pp. 126 e sgg.

[381] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 320.

[382] *La politique naturelle*, pp. 24-29, 48, 91, 162 e sgg.

[383] *Système de la nature*, I, pp. 149-182; *La politique naturelle*, pp. 23 e sgg.; *Système social*, pp. 153 e sgg. e 268 e sgg.

[384] *Système social*, pp. 153 e sgg.

[385] *La politique naturelle*, pp. 24-29, 48, 91, 162 e sgg.

[386] *Système social*, pp. 153-162.

[387] *La politique naturelle*, p. 52: «L'autorité du Citoyen opulente et puissant est reconnue du pauvre, parce que celui-ci attend de lui de la protection et des secours».

[388] *Éthocratie*, pp. 112 e sgg.

[389] Ivi, p. 116 (corsivi miei). Gli stessi concetti vengono ripresi più avanti in un brano estremamente significativo: «Le bon citoyen est celui qui est utile à son pays, dans quelque classe qu'il se trouve placé; le pauvre remplit sa tâche sociale par un travail honnête, ou dont il résulte un bien solide et réel pour les concitoyens: le riche remplit sa tâche lorsqu'il aide le pauvre à remplir la sienne; c'est en secourant l'indigence active et laborieuse, c'est en payant ses travaux, c'est en lui facilitant les moyens de subsister, en un mot c'est par la bienfaisance que le riche peut acquitter ses dettes envers la Société» (ivi, p. 140).

[390] Ivi, p. 152: «Enfin l'on a prouvé que la félicité nationale ne pouvait être l'effet que de l'équité du Souverain, de la bienfaisance des riches, et du travail des pauvres».

[391] Cfr. a tale proposito anche D. Di Iasio, *Il pensiero politico di D'Holbach*, cit., p. 112.

[392] Il rifiuto di considerare la disguaglianza un dato di natura si ritrova anche nello scritto büchneriano su Cartesio (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 259-260).

[393] G. Büchner, *An Karl Gutztow* (nach dem 19. März 1835), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 400. Cfr. anche le affermazioni di Becker relative alle idee di Büchner: «Dieß muß man benutzen, wenn man sie [die Bauern] aus ihrer Erniedrigung hervorziehen will; man muß ihnen zeigen und vorrechnen, daß sie einem Staate angehören, dessen Lasten sie größtentheils tragen müssen […], daß die Gesetze, welche über ihr Leben und Eigenthum verfügen, in den Händen des Adels, der Reichen und der Staatsdiener sich befinden u.s.w., dieses Mittel, die Masse des Volks zu gewinnen, muß man, fuhr Büchner fort, benutzen, so lange es noch Zeit ist. Sollte es den Fürsten einfallen, den materiellen Zustand des Volks zu verbessern, […] dann ist die Sache der Revolution, wenn sich der Himmel nicht erbarmt, in Deutschland auf immer verloren» (*Verhöraussagen August Beckers über den Hessischen Landboten und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*, in *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig.* Der Hessische Landbote. *Studienausgabe*, a cura di G. Schaub, cit., p. 106).

[394] *Éthocratie*, p. 118.

[395] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 322.

[396] *Morale universelle*, II, pp. 187-188

[397] *Éthocratie*, pp. 121-153. Cfr. anche *La politique naturelle*, pp. 454-466.

[398] *Éthocratie*, pp. 141-144.

[399] «La meilleure des Loix somptuaires seroit l'exemple d'un Prince ennemi du luxe et du faste, ami de la simplicité» (ivi, p. 135). Cfr. anche ivi, p. 149.

[400] Ivi, p. 121. Cfr. anche P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 324.

[401] *Éthocratie*, p. 131.

[402] *La politique naturelle*, p. 329: «L'Education est, dans les mains de la Politique, le moyen le plus sur d'inspirer aux Peuples les sentiments, les talents, les idées, les vertus qui leur sont nécessaires».

[403] *Système de la nature*, I, pp. 309-310. Secondo una concezione decisamente utopica, nella società riformata sulla base della nuova morale naturale tutti gli individui dovrebbero conoscere i loro veri interessi e dunque essere portati sempre al 'bene': «[…] dans une société dont les vues seraient guidées par la vérité, par l'expérience, par la raison, chaque homme connaîtrait ses véritables intérêts, sentirait le but de l'association, trouverait des avantages ou des motifs réels pour remplir ses devoirs, en un mot serait convaincu que, pour se rendre solidement heureux, il doit s'occuper du bien-être de ses semblables et mériter leur estime, leur tendresse et leurs secours. Enfin dans une société bien constituée, le gouvernement,

l'éducation, les lois, l'exemple, l'instruction, devraient conspirer à prouver à chaque citoyen que la nation dont il fait partie est un ensemble qui ne peut être heureux et subsister sans vertus; l'expérience devrait à chaque instant le convaincre que le bien-être des parties ne peut résulter que de celui du corps; la justice lui ferait sentir que la société, pour être avantageuse, devrait être un système de volontés, dans lequel celles qui agissent d'une façon conforme aux intérêts du tout, éprouveraient infailliblement une réaction avantageuse» (ivi, pp. 338-339).

[404] E. Ladd, *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*, cit., p. 221. L'espressione è ripresa e approfondita in P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 335.

[405] *Éthocratie*, pp. 249-265.

[406] *Système de la nature*, I, p. 242.

[407] *La politique naturelle*, pp. 55-83.

[408] *Éthocratie*, p. 6. Cfr. a tale proposito anche E. Ladd, *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*, cit., passim; P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 322-335.

[409] Anche nella chiusa del *Système de la nature*, ogni speranza di cambiamento e rinnovamento viene riposta unicamente nella nascita di sovrani «istruiti, equi, coraggiosi, magnanimi» capaci di guidare gli uomini sulla via della saggezza e della ragione (*Système de la nature*, II, p. 377; cfr. anche 4.2.3).

[410] *Éthocratie*, pp. 17 e sgg. Anche d'Holbach elabora un progetto federalista che possa ovviare ai rischi di uno Stato troppo grande e impedire che il governo degeneri nel dispotismo. Sul sistema rappresentativo e federalista proposto da d'Holbach si veda P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 334-335, 388 e sgg.; J. Lough, *Helvétius and d'Holbach*, «The Modern Language Review», 33, 1933, pp. 360-384; E. Ladd, *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*, cit., pp. 228 e sgg.; D. Di Iasio, *Il pensiero politico di D'Holbach*, cit., pp. 52 e sgg., pp. 67 e sgg.

[411] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 334-335.

[412] *Système social*, p. 246 (corsivi miei).

[413] *La politique naturelle*, pp. 57-58 («Ce bornes furent réciproques et les mêmes pour le Souverain et pour le Sujet; l'autorité est légitime, dès qu'elle procure le bien-être; l'obéissance est raisonnable et doit être volontaire, dès que le bonheur en dépend»); pp. 89-97 («Tout pouvoir est essentiellement limité par le but primitif que la Société se propose; tendant sans cesse à se conserver, à se maintenir en vigueur, à rendre son sort agréable, elle ne peut consentir qu'aux moyens qui remplissent ces vues»); pp. 110-112 («Si la Nation seule a droit de conférer le pouvoir suprême, elle seule a droit de le reprendre»).

[414] Si veda in particolare la questione delle punizioni e delle ricompense, dell'intervento sulla disuguaglianza sociale, e dell'azione pedagogica sulle classi sociali (*Éthocratie*, passim; *La politique naturelle*, pp. 172-176; *Système de la nature*, I, pp. 175-178).

[415] *Éthocratie*, p. 2.

[416] Ivi, pp. III («Avertissement»); cfr. anche ivi, pp. 273-293; *Système de la nature*, I, pp. 242-243; ivi, II, pp. 375 e sgg.; *La politique naturelle*, pp. 461 e sgg.; *Système social*, pp. 562-564.

[417] *Éthocratie*, pp. I-II.

[418] Ivi, p. 4.

[419] *Ibidem*. Sulla figura del «Sovrano virtuoso» si veda anche *La politique naturelle*, pp. 124-126, 139-146, pp. 461 e sgg.; *Système social*, pp. 303-319.

[420] *La politique naturelle*, pp. 465-466. Sul ruolo del Sovrano si veda anche *Éthocratie,* passim.

[421] «[…] les amener par la douceur à la raion qu'ils ignorent». *Éthocratie*, p. V («Avertissement»).

[422] Ivi, p. 30. Cfr. anche *Système social*, p. 247.
[423] Cfr. P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 321.
[424] *La politique naturelle*, pp. 57-58 («Ce bornes furent réciproques et les mêmes pour le Souverain et pour le Sujet; l'autorité est légitime, dès qu'elle procure le bien-être; l'obéissance est raisonnable et doit être volontaire, dès que le bonheur en dépend»); pp. 89-97 («Tout pouvoir est essentiellement limité par le but primitif que la Société se propose; tendant sans cesse à se conserver, à se maintenir en vigueur, à rendre son sort agréable, elle ne peut consentir qu'aux moyens que remplissent ces vues»); pp. 110-112.
[425] Ivi, p. 111.
[426] *Système social*, pp. 234-248.
[427] *La politique naturelle*, p. 112.
[428] Ivi, pp. 96-97. Cfr. anche *Système social*, p. 246.
[429] Cfr. anche *Système de la nature*, I, p. 172: «Une société dont les chefs et les loix ne procurent aucun bien à ses membres, perd évidemment ses droits sur eux; les chefs qui nuisent à la société perdent le droit de lui commander».
[430] D. Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Françaises (1715-1787)*, Colin, Paris 1954 (ed. orig. 1933), p. 103.
[431] Cfr. a tale proposito ad esempio P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 330-333.
[432] *La politique naturelle*, p. 80. Cfr. anche *Système social,* p. 260: si afferma qui in particolare il rischio che le rivoluzioni contro un potere tirannico non facciano che facilitare l'avvento di un nuovo tiranno.
[433] *La politique naturelle*, p. 110.
[434] Ivi, p. 111.
[435] Ivi, p. 112.
[436] *Ibidem*.
[437] Ivi, p. 110.
[438] *Système de la nature*, II, p. 392:
[439] *Système social*, p. 261.
[440] Sull'ambivalenza dell'atteggiamento holbachiano nei confronti delle rivoluzioni si veda D. Di Iasio, *Il pensiero politico di D'Holbach*, cit., passim.
[441] *Büchner, Sämtliche Werke,* II, pp. 158-159: «Die Natur handelt nicht nach Zwecken, sie reibt sich nicht in einer unendlichen Reihe von Zwecken auf, von denen der eine den anderen bedingt; sondern sie ist in allen ihren Äußerungen sich unmittelbar *selbst genug*. Alles, was ist, ist um seiner selbst willen da. Das Gesetz dieses Seins zu suchen, ist das Ziel der, der teleologischen gegenüberstehenden Ansicht, die ich die *philosophische* nennen will. Alles, was für *jene* Zweck ist, wird für *diese* Wirkung. Wo die teleologische Schule mit ihrer Antwort fertig ist, fängt die philosophische an. Diese Frage, die uns auf allen Punkten anredet, kann ihre Antwort nur in einem Grundgesetze für die gesamte Organisation finden, und so wird für die philosophische Methode das ganze körperliche Dasein des Individuums nicht zu seiner eignen Erhaltung aufgebracht, sondern es wird die Manifestation eines Urgesetzes, eines Gesetzes der Schönheit, das nach den einfachsten Rissen und Linien die höchsten und reinsten Formen hervorbringt […]». Anche se, più avanti, Büchner riconosce i rischi e i limiti della scuola filosofica, egli ne sottolinea anche i meriti e i progressi nel campo dell'anatomia e della botanica: «Hatte man auch die Quelle nicht gefunden, so hörte man doch an vielen Stellen den Strom in der Tiefe rauschen und an manchen Orten sprang das Wasser frisch und hell auf. Namentliche erfreuten sich die Botanik und Zoologie, die Physiologie und vergleichende Anatomie eines bedeutenden Fortschritts» (ivi, p. 159). In effetti anche Büchner nel *Mémoire sur le système nerveux du barbeau* ricorre al metodo genetico (ivi, pp. 69 e sgg.). Per le letture critiche di questi brani si rimanda agli studi trattati in 1.4.

[442] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 38-42, 383 e sgg.; cfr. cap. 1.4.

[443] Si tratta dei due *Kunstgespräche* in *Dantons Tod* (repl. 285-286) e *Lenz* (MBA, V, pp. 60-62), e del passo di *Lenz* in cui si descrive l'armonia della natura (MBA, V, p. 59 : «Er sprach sich selbst weiter aus, wie in Allem eine unaussprechliche Harmonie, ein Ton, eine Seeligkeit sey, die in den höheren Formen mit mehr Organen aus sich herausgriffe, tönte, auffasste und dafür aber auch um so tiefer afficirt würde, wie in den niedrigen Formen Alles zurückgedrängter, beschränkter, dafür aber auch die Ruhe in sich größer sey»). Sono questi i brani in cui in genere gli studi critici individuano l'espressione della concezione della natura di Büchner stesso (cfr. 1.4).

[444] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 157.

[445] *Ibidem*: «Es treten uns auf dem Gebiete der physiologischen und anatomischen Wissenschaften zwei sich gegenüberstehenden Grundansichten entgegen, die sogar ein nationelles Gepräge tragen, indem die eine in England und Frankreich, die andere in Deutschland überwiegt».

[446] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 178-194.

[447] Cfr. P. Rossi, *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino 1962, pp. 260 e sgg.

[448] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 193-194.

[449] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 295.

[450] S. Moravia, *Il pensiero degli Ideologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974; M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 20-21.

[451] Sul punto si veda la ricognizione fornita in: G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 147 e sgg.

[452] Per una trattazione delle interpretazioni in senso meccanicistico del pensiero di La Mettrie, si rimanda a K. Wellmann, *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*, cit., passim.

[453] Si vedano ad esempio: J. Falvey, *Critical edition of* Discours sur le bonheur, cit., p. 81; cfr. anche E. Callot, *La Philosophie de la vie au XVIII siècle*, Rivière, Paris 1965, p. 217; K. Wellmann, *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*, cit., pp. 169-186; S. Moravia, *Introduzione*, cit., pp. XXVI e sgg.

[454] A. Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme Machine*: a Study in the Originis of an Idea. Critical Edition with an Introductory Monograph and Notes*, cit., p. 19.

[455] *L'homme machine*, pp. 108-109.

[456] A. Vartanian, *La Mettrie's* L'Homme Machine*: a Study in the Originis of an Idea. Critical Edition with an Introductory Monograph and Notes*, cit., p. 20.

[457] E. Callot, *La Philosophie de la vie au XVIII siècle*, cit., pp. 217 e sgg.

[458] G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, p. 155: «La dimostrazione dell'ipotesi dell'uomo-macchina […] non ha un fine d'ordine scientifico, bensì di ordine etico. Attraverso di essa, infatti, l'autore mira a convalidare la tesi dell'autonomia dell'uomo come essere naturalmente orientato alla felicità e, negativamente, a demolire le tesi metafisico-teologiche che negano tale autonomia e subordinano l'uomo a finalità non immanenti».

[459] *L'homme machine*, p. 93: «Qui sait d'ailleurs si la raison de l'Existence de l'Homme, ne seroit pas dans son existence même?».

[460] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 158.

[461] Tra gli studiosi che hanno sottolineato gli aspetti evoluzionistici del pensiero lamettriano, si veda in particolare J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, Colin, Paris 1963; M. Solovine, *Introduction*, in J.O. La Mettrie, *L'homme machine, suivi de l'Art de jouir*, a cura di M. Solovine, Bossard, Paris 1921; R. Boissier, *La Mettrie médecin, pamphlétaire et philosophe*, Les Belles Lettres, Paris 1931; K. Wellmann, *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*, cit., pp. 204-212.

[462] J.O. La Mettrie, *L'homme plante*, Voss, Potsdam 1748, in *Œuvres philosophiques*, I, pp. 285-303, qui p. 293. D'ora in avanti quest'opera sarà indicata solo con *L'homme plante*.

[463] *L'homme plante*, pp. 299-300; cfr. a tale proposito J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, cit., p. 494.

[464] Si veda l'analisi di Roger: «La formule reste finaliste: La Mettrie n'a sans doute pas pu affirmer que le besoin créait l'organe» (J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII siècle*, cit., p. 492).

[465] *Système d'Epicure*, p. 357 (§ XIII).

[466] Ivi, p. 358 (§ XVI).

[467] M. Solovine, *Introduction*, cit., p. 30.

[468] Moravia, *Introduzione*, cit., p. XXVII.

[469] *Système d'Epicure*, p. 359 (§ XX).

[470] Ivi, p. 359 (§ XVIII).

[471] Questi principi sono enunciati anche in *L'homme machine*, dove vengono però attribuiti ai «naturalisti» e non ancora esplicitamente abbracciati da La Mettrie (*L'homme machine*, pp. 96 e sgg.).

[472] *Système d'Epicure*, p. 362.

[473] Ivi, passim. Cfr. anche *L'homme machine*, p. 109 («Pour ce qui est de ce développement, c'est une folie de perdre le temps à en rechercher le mécanisme. La Nature du mouvement nous est aussi inconnue que celle de la matière. […] Je suis donc tout aussi consolé d'ignorer comment la Matière, d'inerte et simple, devient active et composée d'organes, que de ne pouvoir regarder le Soleil sans verre rouge. Et je suis d'aussi bonne composition sur les autres Merveilles incompréhensibles de la Nature, sur la production du Sentiment et de la Pensée dans un Etre qui ne paraissait autrefois à nos yeux bornés qu'un peu de boue»); p. 116 («Que savons-nous plus de nôtre destinée, que de nôtre origine? Soumettons-nous donc à une ignorance invincible, de laquelle nôtre bonheur dépend»).

[474] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 158-159; MBA, V, p. 61.

[475] Roggerone parla di «visione spettacolare» della natura intravedendo in tale aspetto persino un tratto preromantico nel pensiero di La Mettrie. G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, pp. 252 e sgg.; cfr. anche G. Boccardi, *Motivi preromantici nella filosofia della natura di La Mettrie*, Vallecchi, Firenze 1969.

[476] *L'homme machine*, p. 75: «C'est une espèce d'harmonie que les Philosophes ne connoîtront jamais».

[477] *L'homme plante*, p. 299: «Rien de plus charmant que cette Contemplation, elle a pour objet cette Echelle si imperceptiblement graduée, qu'on voit la Nature exactement passer par tous ses degrés, sans jamais sauter en quelque sorte un seul Echelon dans toutes ses productions diverses. Quel Tableau nous offre le Spectacle de l'Univers! Tout y est parfaitement assorti, rien n'y tranche; si l'on passe du Blanc au Noir, c'est par une infinité de nuances, ou de degrés, qui rendent ce passage infiniment agréable».

[478] «Et qui n'admireroit la magnificence de la nature dans sa grand simplicité?» (*Anti-Sénèque*, p. 291).

[479] *L'Art de jouir*, p. 332.

[480] *L'homme machine*, p. 79 («tous ces beaux objets qui forment le ravissant Spectacle de la Nature»), p. 116 («charmant Spectacle de l'Univers»).

[481] Roggerone sottolinea la contraddittorietà del pensiero lamettriano che se da un lato è caratterizzato da un «senso dell'autonomia e della continuità della natura, della potenza e della creatività naturali» e dall'idea della natura come un organismo vivente e attivo, dall'altro mostra anche un «abbarbicamento alla concezione meccanicistica» e al «causalismo epicureo» che lo allontanano dalla sensibilità del primo Goethe o di Schelling. G. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, cit., I, p. 259.

[482] *L'Art de jouir*, p. 322 «Qui peut ne pas rendre hommage à cette importante action de la Nature, par la quelle tout croit, multiplie et se renouvelle sans cesse […]?».

[483] *L'homme machine*, p. 115. Un passo analogo e decisamente significativo per il riferimento all'«uniforme varietà della natura» si ha anche in *L'homme plante* («Descendons de l'homme le plus spiritual, au plus vil des Végétaux, et même des Fossiles; remontons du dernier de ces Corps au premier des Génies, embrassant ainsi tout le Cercle des Règnes, nous admirerons partout cette uniforme variété de la Nature. L'Esprit finit-il ici? Là on le voit prêt à s'éteindre, rallume; il brille chez nous, il est la Guide des Animaux» (*L'homme plante*, p. 300).

[484] MBA, V, p. 59.

[485] Ivi, pp. 61.

[486] Ivi, pp. 413 e sgg., 426 e sgg.; *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 831-842.

[487] A. Negri, *Introduzione a* Sistema della natura, cit., p. 14.

[488] P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 212.

[489] Ivi, pp. 200-201. *Système de la nature*, I, pp. 85 e sgg.

[490] *Système de la nature*, I, pp. 47-73.

[491] Ivi, pp. 51-52. Cfr. anche ivi, p. 59: «Ainsi lorsqu'on demandera d'où est venue la matière? Nous dirons qu'elle a toujours existé. Si l'on demande d'où est venu le mouvement dans la matière? Nous répondrons que par la même raison elle a dû se mouvoir de toute éternité, vu que le mouvement est une suite nécessaire de son existence, de son essence et de ses propriétés primitives, telles que son étendue, sa pesanteur, son impénétrabilité, sa figure etc».

[492] Ivi, p. 17; sul concetto di movimento e sulla distanza che separa d'Holbach da Cartesio relativamente all'idea del moto si veda anche P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 227-228.

[493] *Système de la nature*, I, pp. 75-88.

[494] Ivi, p. 66; cfr. anche pp. 71-73.

[495] Ivi, pp. 44-45.

[496] Cfr. a tale proposito M.G. Di Domenico, *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, cit., p. 39.

[497] Per Naville, ad esempio, d'Holbach, come gli altri materialisti del XVIII secolo, come ad esempio La Mettrie, non era un «meccanicista geometra» ma un «naturalista» (P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 207).

[498] Pur riconoscendo che nell'opera di d'Holbach, come in quella degli altri enciclopedisti, la dottrina dell'evoluzione «esiste solo in stato di abbozzo, di ipotesi» Naville, individua nell'affermazione del «principio trasformista» una delle idee che più onorano il *Système de la nature*, leggendovi appunto un'anticipazione di Lamarck e Darwin (P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 229-230).

[499] *Système de la nature*, I, pp. 116-117.

[500] In effetti tutta la parte dedicata all'idea dell'evoluzione della specie umana nel *Système de la nature* si conclude così: «Ainsi nous dirons à ceux qui, pour trancher les difficultés prétendent que l'espèce humaine descend d'un premier homme et d'une première femme, crées par la divinité, que nous avons quelques idées de la nature et que nous n'en avons aucune de la divinité ni de la création, et que se servir de ces mots c'est dire en d'autres termes que l'on ignore l'énergie de la nature et qu'on ne sait point comment elle a pu produire les hommes […]» (ivi, p. 119).

[501] Cfr. a tale proposito M.G. Di Domenico, *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, cit., p. 39.

[502] Cfr. *Système de la nature*, I, pp. 112-113: «[…] le contemplateur de la nature dira qu'il ne voit aucune contradiction à supposer que l'espèce humaine telle qu'elle est aujourd'hui a été produite soit dans le temps soit de toute l'éternité; il n'en voit pas davantage à supposer que cette espèce soit arrivée par differents passages ou développements successifs à l'état où nous la voyons. La matière est éternelle et

nécessaire, mais ses combinaisons et ses formes sont passagères et contingentes, et l'homme est-il autre chose que de la matière combiné, dont la forme varie à chaque instant?». Si veda anche ivi, pp. 117-118.

[503] Ivi, p. 267.

[504] Ivi, pp. 81 e sgg.; cfr. P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., p. 227.

[505] *Système de la nature*, I, pp. 80 e sgg.

[506] A. Negri, *Materialismo iatrochimico ed etica in d'Holbach*, in Id. *et al.*, *Studi in onore di A. Corsano*, Lacaita, Bari 1970, pp. 495-520, spec. p. 500.

[507] *Système de la nature*, I, pp. 86-87. Cfr. anche ivi, pp. 90, 96, 267.

[508] Ivi, p. 87 (corsivi miei).

[509] Sulla questione del caso (*hazard*) si veda 4.4.3. Il rifiuto holbachiano di attribuire un qualsiasi tipo di potere al caso rappresenta uno degli aspetti che più lo distanziano ad esempio da Helvétius. Cfr. in particolare *Système de la nature*, I, pp. 84-105, 160 e sgg.

[510] Ivi, pp. 89-102.

[511] Ivi, p. 82.

[512] Sul concetto di fatalità si rimanda alla bibliografia della recente tesi dottorale di Christoph Peillard dal titolo *Le problème du fatalisme au siècle des lumières* (Lyon, 2000), pubblicata on-line: <http://perso.orange.fr/fatalisme/> (06/08). Si veda anche P. Casini, *Le hasard, la nécessité et une «diable de philosophie»*, in A.G. Bingham, V.W. Topazio (a cura di), *Enlightenment Studies in Honor of Lester G. Crocker*, The Voltaire Foundation, Oxford 1979, pp. 59-70.

[513] Il termine *fenomeno* è da intendere in questo caso in senso ampio sia come qualsiasi 'evento naturale' che come qualsiasi 'parte del tutto' (animali, vegetali, minerali, corpi celesti, uomini etc.).

[514] *Système de la nature*, I, pp. 244-245: «La fatalité est l'ordre éternel, immuable, nécessaire, établi dans la nature, ou la liaison indispensable des causes qui agissent avec l'effets qu'elles opérent».

[515] Ivi, p. 82.

[516] Ivi, p. 84 (corsivi miei) Gli stessi concetti vengono ripetuti costantemente nel *Système de la nature*, cfr. anche ivi, pp. 62 e sgg., 81-107.

[517] «Exister, c'est éprouver les mouvements propres à une essence déterminée» (ivi, p. 82). «L'homme occupe une place parmi cette foule d'êtres dont la nature est l'assemblage. [...] Sa vie n'est qu'une longue suite de mouvements nécessaires et liés, qui ont pour principes soit des causes renfermées au-dedans de lui-même, telles que son sang, ses nerfs, ses fibres: ses chairs, ses os, en un mot les matières tant solides que fluides dont son ensemble, ou son corps est composé; soit des causes extérieures qui en agissant sur lui; le modifient diversement, telles que l'air dont il est environné, les aliments dont il se nourrit, et tous les objets dont ses sens sont continuellement frappés et qui par conséquent opèrent en lui des changements continuels» (ivi, pp. 103-104).

[518] Ivi, pp. 106-107 (corsivi miei).

[519] Ivi, pp. 144 e sgg. Cfr. anche pp. 214-230.

[520] Ivi, p. 229. Cfr. anche p. 276: «Homme faible et vain! Tu prétends d'être libre! Hélas! Ne vois-tu pas tous les fils qui t'enchaînent? Ne vois tu pas que ce sont des atomes qui te meuvent; que ce sont des circonstances indépendantes de toi qui modifient ton être et qui règlent ton sort? Dans une nature puissante qui t'environne, serais-tu donc le seul être qui pût résister à son pouvoir? crois-tu que tes faibles vœux la forceront de s'arrêter dans sa marche éternelle ou de changer son cours?». Cfr. in genere tutto il capitolo XI, pp. 213-246.

[521] Cfr. a tale proposito anche Petersen (J. Petersen, *Die Aufhebung der Moral im Werk Georg Büchners*, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 47, 1973, pp. 245-266).

[522] *Système de la nature*, I, p. 85.

[523] *Ibid.*

[524] Ivi, p. 87: «Tous les corps agissent suivant des loix inhérentes à leur propre essence, sans pouvoir s'écarter un seul instant de celles suivant lesquelles la nature agit elle-même».

[525] Ivi, pp. 274-275: «Le sort de la race humaine et celui de chaque homme dépend donc à tout moment de causes insensibles, *cachées dans le sein de la nature*, jusqu'à ce que leur action se déploie. Le bonheur ou le malheur, la prospérité ou la misère de chacun de nous et des nations entières sont attachées à des forces dont *il nous est impossible de prévoir, d'apprécier ou d'arrêter l'action*. Peut-être qu'en cet instant s'amassent et se combinent les molécules imperceptibles dont l'assemblage formera un souverain qui sera le fléau ou le sauveur d'un vaste empire. *Nous ne pouvons nous-mêmes répondre un instant de notre destinée, nous ne connaissons point ce qui se passe en nou*s, les causes qui agissent dans notre intérieur, ni les circonstances qui les mettront en action et qui développeront leur énergie; c'est cependant de ces causes impossibles à le démêler que dépend notre destinée pour la vie».

[526] MBA, III.4, pp. 140 e sgg.

[527] «Ich studierte die Geschichte der Revolution. Ich fühlte mich wie zernichtet unter dem gräßlichen Fatalismus der Geschichte. Ich finde in der Menschennatur eine entsetzliche Gleichheit, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, Allen und Keinem verliehen. Der Einzelne nur Schaum auf der Welle, die Größe ein bloßer Zufall, die Herrschaft des Genies ein Puppenspiel, ein lächerliches Ringen gegen ein ehernes Gesetz, es zu erkennen das Höchste, es zu beherrschen unmöglich. […] Das *muß* ist eins von den Verdammungsworten, womit der Mensch getauft worden. Der Ausspruch: es muß ja Ärgernis kommen, aber wehe dem, durch den es kommt, - ist schauderhaft. Was ist das, was in uns lügt, mordet, stiehlt?». G. Büchner, *An Wilhelmine Jaeglé* (Mitte-Ende Januar 1834), in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 377.

[528] T.M. Mayer, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, cit., pp. 86 e sgg.

[529] Ivi, p. 90.

[530] Cfr. anche MBA, III.2, pp. 197-199; cfr. anche T.M. Holmes, *Georg Büchners Fatalismus als Voraussetzung seiner Revolutionsstrategie*, «Georg Büchner Jahrbuch», 6, 1990, pp. 59-72.

[531] MBA, III.4, pp. 203 e sgg.

[532] *Système de la nature*, I, pp. 54- 63, 94-95, 112-113.

[533] *Traité de l'âme*, pp. 127-128: «Or on ne conçoit pas, ou plutôt il paraît impossible, q'un être qui existe par lui-même, puisse ni se créer, ni s'anéantir. Il ne peut y avoir évidemment que les formes, dont ses propriétés essentielles le rendent susceptible, qui puissent se détruire et se reproduire tour-à-tour. Aussi l'expérience nous force-t-elle d'avouer que rien ne se fait de rien. Tous les Philosophes qui n'ont point connu les lumières de la foi, ont pensé que ce principe substantiel des corps a existé et existera toujours, et que les éléments de la matière ont une solidité indestructible, qui ne permet pas de craindre que le monde vienne à s'écrouler». Cfr. anche *Discours préliminaire*, p. 10: «Ainsi du faîte de cette immortalité glorieuse, du haut de cette belle Machine Théologique vous descendrez, comme d'une *Gloire* d'Opéra, dans ce Parterre physique, d'où ne voyant partout autour de vous que matière éternelle, et formes que se succèdent et périssent sans cesse, confus, vous avouerez qu'une entière destruction attend tous les corps animés». Nelle opere di Helvétius consultate per questo studio, *De l'Esprit* e *De l'Homme*, non si tratta in genere tale aspetto.

[534] *Système de la nature*, I, pp. 71-72.

[535] Ivi, p. 93.

[536] Ivi, p. 90.

[537] Ivi, pp. 94-96.

[538] Cfr. a tale proposito M.G. Di Domenico, *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, cit., pp. 60 e sgg.

[539] *Système de la nature*, I, p. 275.

[540] Cfr. ivi, pp. 277-307.

[541] *Système d'Epicure*, paragrafi XLIX- LIX e LXVIII- LXXII, pp. 375-377.

[542] L'immagine della marcia eterna della natura compare più volte nel *Système* (*Système de la nature*, I, pp. 71, 84, 107, 268 etc.).

[543] *Dantons Tod*, repl. 221-222: «Danton. […] Und wenn es gienge – ich will lieber guillotinirt werden, als guillotiniren lassen. Ich habe es satt, wozu sollen wir Menschen miteinander kämpfen? Wir sollen uns nebeneinander setzen und Ruhe haben. Es wurde einen Fehler gemacht, wie wir geschaffen worden, es fehlt uns was, ich habe keinen Namen dafür, wir werden es uns einander nicht aus den Eingeweiden herauswühlen, was sollen wir uns drum die Leiber aufbrechen? […] **Camille**. Pathetischer gesagt würde es heißen: wie lange soll die Menschheit im ewigen Hunger ihre eignen Glieder fressen? oder, wie lange sollen wir Schiffbrüchige auf einem Wrack in unlöschbarem Durst einander das Blut aus den Adern saugen? oder, wie lange sollen wir Algebraisten im Fleisch beym Suchen nach dem unbekannten, ewig verweigerte x unsere Rechnungen mit zerfetzen Gliedern schreiben?».

[544] Sul significato della ghigliottina in *Dantons Tod* si veda H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., pp. 141 e sgg. Schneider individua nell'immagine della morte per ghigliottina «das Ende des tragischen Todes», proprio per l'assenza di senso e l'anonimità con cui essa si attua.

[545] Cfr. anche *Dantons Tod*, repl. 426: «Danton. […] Man arbeitet heut zu Tag Alles in Menschenfleisch. Das ist der Fluch unserer Zeit. Mein Leib wird jetzt auch verbraucht».

[546] H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., pp. 140.

[547] P. Celan, *Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preis* (1961), in Id., *Der Meridian und andere Prosa,* Suhrkamp, Frankfurt M. 1988 (I ed. 1983), pp. 40-62, qui p. 43.

[548] H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., p. 152.

[549] Lo stesso rifiuto di accettare la morte si ritrova anche in IV/3-IV/4. Cfr. anche *Dantons Tod*, repl. 602: «Lucile. […] Höre! die Leute sagen du müßtest sterben und machen dazu so ernsthafte Gesichter. Sterben! ich muß lachen über die Gesichter. Sterben! Was ist das für ein Wort? Sag mir's Camille. Sterben! Ich will nachdenken».

[550] W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, cit., XI, pp. 322-327.

[551] *Système de la nature*, I, pp. 84, 268.

[552] Questo concetto è ripetuto con estrema ridondanza nel *Système* (*Système de la nature*, I, pp. 103, 107, 268-272).

[553] *L'Anti-Sénequè*, p. 286.

[554] *Système de la nature*, I, p. 95.

[555] Ivi, p. 270.

[556] Ivi, p. 275: «Le fatalisme résout facilement l'homme de bien à mourir. […] Soumettons-nous donc à la nécessité; malgré nous, elle nous entraînera toujours; résignons-nous à la nature; acceptons les biens qu'elle nous présente, opposons aux maux nécessaires qu'elle nous fait éprouver les remèdes nécessaires qu'elle consent à nous accorder. Ne troublons point notre esprit par inquiétudes inutiles […]».

[557] MBA, III.4, pp. 16-17.

[558] È opportuno ricordare che un passo analogo si ritrova anche nella critica di Büchner alla filosofia di Spinoza, che risale tuttavia ad un periodo successivo alla composizione del dramma. *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 291-292: «Wenn man auf die Definition von Gott eingeht, so muß man auch das Dasein Gottes zugeben.

Was berechtigt uns aber, diese Definition zu machen? Der *Verstand*? Er kennt das Unvollkommene. Das *Gefühl*? Es kennt den Schmerz».

[559] Dedner individua qui invece un riferimento a Voltaire (B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., p. 297).

[560] Quella del *Riß* è un'immagine centrale dell'opera di Büchner, che ritorna tra l'altro significativamente in *Lenz* e che è stata già ampliamente studiata nell'ambito della critica. Ciò che qui preme sottolineare è la particolare valenza che essa assume in relazione alla questione del materialismo.

[561] Cfr. in particolare B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., pp. 294-297. Molto interessante è in particolare la parte in cui Dedner individua i risvolti estetici dell'attacco alla filosofia idealistica.

[562] MBA, V, p. 55.

[563] Ivi, pp. 56, 66

[564] Ivi, p. 72.

[565] Ivi, pp. 66-67 (corsivi miei).

[566] Ivi, p. 72 .

[567] Cfr. a tale proposito M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., pp. 196-197.

[568] È vero che, come si è accennato in 4.2.1, in un passo dell'*Anti-Sénèque* si esprime una esplicita ribellione al dolore che viene definito innaturale, tuttavia si tratta di un brano isolato. In genere le opere lamettriane sottovalutano tale aspetto dell'esistenza.

[569] C. Rosso, *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1969.

[570] *Système de la nature*, I, p. 268-272.

[571] Questi concetti vengono ripetuti anche poco più avanti, in un altro brano decisamente interessante per questo confronto: «L'on voit que le sort du genre humain, ainsi que celui de chacun des individus qui le composent, dépend à chaque instant de causes insensibles, que des circonstances souvent fugitives font naître, développent et mettent en action. Nous attribuons au hasard leurs effets, et nous les regardons comme fortuits, tandis que ces causes opèrent nécessairement et suivant des règles sûres. Nous n'avons souvent ni la sagacité ni la bonne foi de remonter aux vrais principes, nous regardons des mobiles si faibles avec mépris, parce que nous les jugeons incapables de produire de si grandes choses. Ce sont pourtant ces mobiles, tels qu'ils sont, ce sont ces ressorts si chétifs qui dans les mains de la nature et d'âpres les lois nécessaires suffisent pour remuer notre univers. La conquête de Gengis-Kan n'a rien de plus étrange que l'explosion d'une mine, causée dans son principe par une faible étincelle, qui commence d'abord par allumer un grain unique de poudre, mais dont le feu se communique bientôt à plusieurs milliers d'autres grains contigus, dont les forces réunies et multipliées finissent par renverser des remparts, des villes, et de montagnes» (ivi, p. 274).

[572] *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 547.

[573] MBA, III.4, pp. 150-162.

[574] *Système de la nature*, I, pp. 108, 119, 199 e sgg., 214 e sgg., 276.

[575] Di «kritische Distanz» dell'autore nei confronti di St.-Just parla ad esempio Poschmann in *Büchner, Sämtliche Werke*, I, p. 546.

[576] Cfr. 4.2.1.

[577] Cfr. i già citati passi di *Lenz* (MBA, V, pp. 59-62) e della *Probevorlesung* (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 158-159).

[578] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 223.

[579] Ivi, p. 230.

[580] Si rimanda, a tale proposito, a A. Baruzzi, *Mensch und Maschine*, cit., passim, nonché agli studi già citati in 4.2.1.

[581] *L'homme machine*, p. 66.

[582] Ivi, pp. 69-70: «Le Corps humaine est une Machine qui monte elle même ses ressorts; vivante image du mouvement perpétuel».

[583] Cfr. 4.2.1.

[584] *L'homme machine*, p. 101: «Entrons dans quelque détail de ces ressorts de la Machine humaine. Tous les mouvements vitaux, animaux, naturels, et automatiques se font par leur action. N'est ce pas machinalement que le corps se retire, frappé de terreur à l'aspect d'un principe inattendu? [...] N'est ce pas machinalement que les pores de la peau se ferment en Hiver, pour que le froid ne pénètre pas les intérieur des vaisseaux?». Si veda anche la parte relativa alla spiegazione dell'origine del pensiero, di chiara derivazione sensistica (ivi, pp. 108-113). Cfr. anche *Anti-Sénèque*, pp. 262-263. Cfr. anche *Anti-Sénèque*, pp. 262-263 (si veda 4.2.1).

[585] *L'homme machine*, p. 105: «Le corps n'est qu'une horloge, dont le nouveau chyle est l'horloger [...]». Si veda anche ivi, p. 110: «Je ne me trompe point; le corps humain est une horloge, mais immense, et construite avec tant d'artifice et d'habilité, que si a roüe qui sert à marquer ses secondes, vient à s'arrêter; celle des minutes tourne et va toujours son train [...]».

[586] Ivi, p. 117: «Concluons donc hardiment que l'Homme est une Machine; et qu'il n'y a dans tout l'Univers qu'une seule substance diversement modifiée». Il paragone con la macchina si trova spessissimo in *L'homme machine* (cfr. ivi, pp. 66-69, 77, 98, 101, 105, 111, 116, 117).

[587] Ivi, p. 105.

[588] Ivi, p. 78: «Des Animaux à l'Homme, la transition n'est pas violente; les vrais Philosophes en conviendront».

[589] Ivi, p. 111. Anche l'assimilazione tra uomo e animale viene ripetuta in modo quasi ridondante in tutto *L'homme machine* (ivi, pp. 73-74, 77, 78, 87-90, 116)

[590] *L'homme plante*, cap. II e III, pp. 293-302.

[591] *L'homme machine*, pp. 76 e sgg.

[592] Ivi, p. 77. A questo aspetto del pensiero cartesiano fa riferimento anche Büchner nello scritto su Cartesio: «Die Tiere sind nichts als seelenlose Maschinen, Automaten; der Hauptgrund warum sich ihnen eine Seele absprechen läßt, liegt in dem Mangel der Sprache» (*Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 225).

[593] *Système de la nature*, I, p. 108. Cfr. anche ivi, pp. 106, 326-327.

[594] Ivi, p. 282: «L'être organisé peut se comparer à une horloge, qui une fois brisée, n'est plus propre aux usages auxquels elle étoit destinée».

[595] Ivi, pp. 101-119, 214-246. Cfr. anche 4.2.3. e 4.3.3.

[596] Ivi, p. 199; cfr. anche pp. 111-112, 118-120.

[597] Ivi, p. 267.

[598] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 157-158.

[599] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 239 e sgg.

[600] G. Büchner, *Probevorlesung*, in *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 158-159: «[...] und so wird für die philosophische Methode das ganze körperliche Dasein des Individuums nicht zu seiner eigenen Erhaltung aufgesetzt, sondern es wird die Manifestation eines Urgesetzes, eines Gesetzes der Schönheit, das nach den einfachsten Rissen und Linien die höchsten und reinsten Formen hervorbringt. Alles, Form und Stoff, ist für sie an dies Gesetz gebunden. Alle Funktionen sind Wirkungen desselben; sie werden durch keine äußeren Zwecke bestimmt, und ihr sogenanntes zweckmäßiges Aufeinander- und Zusammenwirken ist nichts weiter, als die notwendige Harmonie in den Äußerungen eines und desselben Gesetzes, dessen Wirkungen sich natürlich nicht gegenseitig zerstören».

[601] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., pp. 292 e sgg.

[602] Si tratta di H1,1, H1,2, H2,3: cfr. MBA, VII.2, pp. 3-4, 14 (pur appartenendo alle prime stesure del dramma, queste scene, a differenza di altre, non sono state

cancellate da Büchner ed è dunque probabile che rappresentassero materiale ancora da rielaborare per H4).

[603] MBA, VII.2, pp. 3 e 14.

[604] G. Oesterle, *Das Komischwerden der Philosophie in der Poesie. Literatur-, philosophie- und gesellschaftsgeschichtliche Konsequenzen der «voie physiologique» in Georg Büchners* Woyzeck, cit., p. 211.

[605] Ivi, p. 213.

[606] «Reviens donc, Enfant transfuge; reviens à la nature!». *Système de la nature*, II, pp. 390.

[607] «Die Stoßrichtung des Tier-Mensch-Vergleichs in den beiden Marktszenen ist gerichtet gegen Descartes' Dualismus von Tier und Mensch, Leib und Seele». G. Oesterle, *Das Komischwerden der Philosophie in der Poesie. Literatur-, philosophie- und gesellschaftsgeschichtliche Konsequenzen der «voie physiologique» in Georg Büchners* Woyzeck, cit., p. 211.

[608] Ivi, p. 217.

[609] MBA, VII.2, pp. 26-27.

[610] Dedner riporta alcuni passi dalle opere di Willbrand, *Physiologie des Menschen* (1815) e *Allgemeine Physiologie insbesondere vergleichende Physiologie der Pflanzen und der Thiere* (1833) ed in particolare un brano del primo testo in cui si afferma che «Functionen des Verdauungssystems mittelbar unter der Willkur, mithin unter der Herrschaft des geistigen Lebens stünden» (B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., passim).

[611] Anche se il meccanicismo è meno evidente in Helvétius, anch'egli, riconducendo ogni facoltà umana alla sensibilità fisica, nega l'esistenza del libero arbitrio. Cfr. *De l'Homme*, I, pp. 47, 171-185.

[612] *Traité de l'âme*, p. 195: «Enfin rien de si borné que l'empire de l'Ame sur le corps, et rien de si étendu que l'empire du corps sur l'Ame. Non seulement l'Ame ne connait pas les muscles qui lui obéissent, et quel est son pouvoir volontaire sur les organes vitaux; mais elle n'en exerce jamais d'arbitraire sur ces mêmes organes. Que dis-je! elle ne sçait pas même si la volonté est la cause efficient des actions musculeuses, ou seulement une cause occasionnelle, mise en jeu par certaines dispositions internes du cerveau, qui agissent sur la volonté, la remuent secrètement, et la déterminent de quelque manière que ce soit». Cfr. ivi, pp. 193-196 («De la volonté»), p. 210-213 («De la Liberté»).

[613] *Anti-Sénèque*, pp. 262-263.

[614] *Système de la nature*, I, cap. VI, VIII, XI, pp. 103-119, 133-147, 213-246. Cfr. anche pp. 260 e sgg.

[615] Ivi, p. 144.

[616] Ivi, p. 229.

[617] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., pp. 300 e sgg. Cfr. anche MBA, VII.2, pp. 333-349.

[618] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., p. 300 e passim.

[619] MBA, VI, p. 152.

[620] Cfr. a tale proposito anche 2.3.2.

[621] Drux legge in questo passo di *Leonce und Lena* anche un intento ironico verso il *topos* della marionetta stesso, diventato ormai vero e proprio *cliché* letterario nella lettereratura tardoromantica e nel periodo della Restaurazione (R. Drux, *Marionette Mensch. Ein Metapherkomplex und sein Kontext von Hoffmann bis Büchner*, cit., pp. 145-146).

[622] MBA, VI, p. 147.

[623] MBA, V, pp. 61; *Büchner, Sämtliche Werke*, II, pp. 378-379, 409-411.

[624] MBA, VI, pp. 146-147.

[625] *Büchner, Sämtliche Werke*, I, pp. 643-650; MBA, VI, pp. 508-518.

[626] MBA, VI, p. 147.

[627] M.G. Di Domenico, *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, cit., passim; P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, cit., pp. 207, 352-357; M. Sozzi, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, cit., passim. Si veda 4.2.

[628] *Anti-Sénèque*, p. 251: «Que d'autre s'élèvent sur les ailes du Stoïcisme [...]; ils pourront bien donner le nom à quelque secte, comme Icare donna le sien aux mers où il tomba: mais plus ils s'éloigneront de la nature, sans laquelle la morale et la philosophie sont également étranges, plus ils s'éloigneront de la vertu. [...] Soyons hommes seulement et nous serons vertueux. Rentrons en nous-mêmes et nous y trouverons la vertu: ce n'est point aux temples, c'est dans notre cœur qu'elle habite. Ce n'est point je ne sais quelle loi naturelle que la nature méconnaît, ce sont les plus sages des hommes qui l'y ont gravée; et en ont jeté les plus utiles fondements». Cfr. anche *L'homme machine*, pp. 116-117: «Qui pensera ainsi, sera sage, juste, tranquille sur son sort, et par conséquent heureux [...] plein de respect pour la Nature; plein de reconnaissance, d'attachement, et de tendresse [...] heureux enfin de la sentir, et d'être au charmant Spectacle de l'Univers, il ne la détruira certainement jamais dans soi, ni dans les autres. Que dis-je! plein d'humanité, il en aimera le caractère jusques dans ses ennemis».

[629] *Système de la nature*, II, pp. 392-393: «En un mot sois homme; sois un être sensible et raisonnable; [...] Fais part à tes associés des dons que la nature t'a faits; répands le bien-être, le contentement et la joie sur tous ceux qui t'approchent [...] En te conduisant ainsi...tu rentreras an chaque instant avec plaisir en toi-même; tu t'aimeras [...]».

[630] Ivi, p. 265: «Le fataliste conséquent à ses idées ne sera donc ni un misanthrope incommode, ni un citoyen dangereux. Il pardonnera à ses frères les égarements que leur nature viciée par mille causes leur ont rendu nécessaires. [...] Il n'aura ni haine ni mépris pour ceux que la nature et les circonstances n'auront point favorisé comme lui».

[631] Ivi, I, p. 264.

[632] *Système d'Epicure*, p. 370 «Le Materialisme est l'antidote de la Misantropie».

[633] Ivi, p. 379: «La Religion n'est nécessaire qe pour qui n'est pas capable de sentir l'Humanité».

[634] *Discours préliminaire*, p. 12.

[635] *De l'Homme*, I, p. 108: «Par quelle raison enfin faire une vertu sublime de l'abnégation de soi-même? l'humanité est dans l'homme la seule vertu vraiment sublime: c'est la première peut-être la seule que les Religions doivent inspirer aux hommes; elle renferme en elle presque toutes les autres». Cfr. anche *La politique naturelle*, pp. 48-49.

CAPITOLO 5

LEIBESÄSTHETIK? RIFLESSIONI SULLA POETICA BÜCHNERIANA

Dall'analisi condotta nei precedenti capitoli si rileva che il corpo assume nell'opera büchneriana un'importanza fondamentale nella sua materialità, nella sua dimensione fisico-esistenziale di corpo *vivente*, che esperisce desideri, bisogni, piacere, dolore, quindi letteralmente di *Leib*, secondo l'accezione fenomenologica del termine. Non solo il corpo ha una funzione centrale nell'impianto figurativo delle opere letterarie, come è testimoniato dall'uso estremamente frequente di una *Bildlichkeit* attinente a questo complesso semantico, ma esso è anche sempre al centro della rappresentazione stessa. È l'esistenza materiale del corpo, in tutti i suoi aspetti, ad essere portata sulla scena e costituire il punto focale dello sguardo sull'uomo, sia nei drammi che in *Lenz* e nel *Landbote*.

In tutta la produzione büchneriana dunque la 'realtà fisica' dell'uomo si presenta come una realtà imprescindibile sulla base della quale vengono rifiutate o attaccate tutte quelle tendenze alla negazione o repressione del corpo e alla idealizzazione dell'uomo che caratterizzavano i diversi ambiti della cultura del tempo, da quello prettamente etico-religioso a quello medico-psichiatrico a quello filosofico e ovviamente anche a quello politico. Se quindi di «estetica implicita» si vuole parlare, riprendendo l'espressione di Meier (cfr. 1.6), si può dire che un elemento costitutivo della poetica büchneriana consiste proprio nella centrale importanza assunta, sia a livello figurativo che tematico, dall'uomo inteso come *Leib*, materia viva e pulsante, centro di percezione ed esperienza soggettiva e manifestazione di quel «principio originario di bellezza» che permea l'intero cosmo – dove il concetto di «bellezza» non riguarda l'ambito estetico ma arriva a coincidere con quello di esistenza, vita[1]. Si vedrà ora brevemente come tale aspetto trovi conferma anche nei passi delle opere e delle lettere di Büchner in cui si fa riferimento più o meno esplicito a questioni di natura estetica e alla problematica dell'arte.

Non si vuole qui ripercorrere tutta la problematica della critica all'idealismo e al classicismo, già ampliamente studiata dalla letteratura secondaria, ma solo mostrare che essa viene condotta proprio tramite il ricorso al corpo, alla realtà materiale umana, in modo analogo a quanto riscontrato per l'ambito etico, politico e filosofico. La maggior parte degli studi critici relativi ai *Kunstgespräche* e ai brani delle lettere di Büchner dedicati a questioni di natura estetica si è sempre concentrata sull'opposizione tra

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

idealismo e realismo, senza soffermarsi più approfonditamente, salvo rari casi[2], sull'impianto figurativo di questi passi. È significativo osservare invece che in essi la critica all'idealismo si articola sempre in una netta contrapposizione tra corpo *finto*, inanimato e corpo *vero*, vivente. Si tratta di un aspetto fondamentale che permette di rilevare come il senso di questi brani vada ben oltre l'ambito estetico e coinvolga in genere una determinata concezione dell'uomo e dell'esistenza; siamo cioè di fronte non tanto all'elaborazione di una teoria estetica, quanto ad una ben precisa visione dell'uomo – visione che, come si vedrà qui di seguito, si basa su una vera e propria riabilitazione dell'esistenza materiale, corporea, e implica l'idea di una sostanziale 'inerenza' tra corpo e identità, *Leib* e *Selbst*.

Un passo fondamentale in cui Büchner, affrontando il problema della creazione artistica, fa ricorso alla contrapposizione tra 'corpo inanimato' e 'corpo vivente' si trova nella lettera del 28 luglio 1835 alla famiglia:

> Wenn man mir übrigens sagen wollte, der Dichter müsse die Welt nicht zeigen, wie sie ist, sondern wie sie sein solle, so antworte ich, daß ich es nicht besser machen will, als der liebe Gott, der die Welt gewiß gemacht hat, wie sie sein soll. Was noch die so genannte Idealdichter anbetrifft, so finde ich, daß sie fast nichts als Marionetten mit himmelblauen Nasen und affektiertem Pathos, aber nicht Menschen von Fleisch und Blut gegeben haben, deren Leid und Freude mich mitempfinden macht, und deren Tun und Handeln mir Abscheu oder Bewunderung einflößt. Mit einem Wort, ich halte viel auf Goethe und Shakespeare, aber sehr wenig auf Schiller[3].

Büchner contrappone qui all'idealismo schilleriano una poetica realistica che rappresenti il mondo «come è» e non «come dovrebbe essere». In particolare, il riferimento agli «uomini in carne ed ossa» e l'uso del verbo «mitempfinden» danno espressione ad un peculiare tipo di realismo che non significa solo adesione fedele alla realtà, ma anche e soprattutto *Teilnahme*, ovvero un atteggiamento di partecipazione attenta e sensibile al reale. L'immagine degli «uomini in carne e ossa» in contrapposizione alle «marionette» degli «Idealdichter», indica dunque metaforicamente la particolare poetica realistica abbracciata dal Nostro. Ma l'espressione «Menschen von Fleisch und Blut», se si considerano drammi come *Woyzeck* e *Dantons Tod*, è anche da intendersi alla lettera: essa non costituisce cioè solo una dichiarazione di realismo, ma esprime anche l'intento di Büchner di portare sulla scena *letteralmente* i corpi materiali, veri, con i loro bisogni, le loro sofferenze e le loro pulsioni, al di là di ogni censura di tipo etico o di ogni trasfigurazione estetica. Ed infatti la prima parte della lettera citata è tutta incentrata sulla questione della morale e sul rifiuto di qualsiasi processo di trasfigurazione del reale[4]. In questo senso il riferimento alla marionetta con cui si attua l'attacco all'idealismo non è da intendere solo come una critica al carattere artefatto e al pathos manierato che caratterizzano le opere degli «Idealdichter», ma anche come un attacco alla

rappresentazione di personaggi che hanno unicamente la funzione di incarnare un determinato ideale o un principio etico e risultano quindi privi di vita perché 'senza corpo', o meglio con un corpo 'finto', quale quello del burattino, privo di pulsioni e bisogni e quindi di tutti quegli aspetti che caratterizzano la vita materiale dell'individuo e che sono invece, per Büchner, realtà imprescindibile.

Un'ironica e divertita ripresa di questa critica all'idealismo che sottende all'estetica classicista si ritrova ad esempio anche in *Leonce und Lena*, nella scena II/1:

> Leonce. Aber Valerio, die Ideale! Ich habe das Ideal eines Frauenzimmers in mir und muß es suchen. Sie ist unendlich schön und unendlich geistlos. Die Schönheit ist da so hülflos, so rührend wie ein neugebornes Kind. Es ist ein köstlicher Contrast. Diese himmlisch stupiden Augen, dieser göttlich einfältige Mund, dieses schaafnasige griechische Profil, dieser geistige Tod in diesem geistigen Leib[5].

Nell'apparato critico della *Marburger Ausgabe*, relativamente a questo brano e soprattutto ai termini *himmlisch*, *einfältig*, *göttlich*, *geistig*, si sottolinea la fitta rete di rimandi ironici alle opere di Winckelmann, in particolare alla descrizione dell'Apollo di Belvedere nell'undicesimo libro di *Geschichte der Kunst des Althertums* (1764) e alla definizione del bello ideale in *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (1755)[6]. Non si intende qui riproporre un confronto con i passi di Winckelmann, per cui si rimanda appunto alla *Marburger Ausgabe*, bensì richiamare l'attenzione sul concetto di «geistige(r) Leib». Il termine deriva dall'ambito religioso, si trova in particolare nella prima lettera di San Paolo ai Corinzi e viene interpretato significativamente da Agostino come il corpo della risurrezione, un corpo materiale ma allo stesso tempo elevato dallo spirito e privato della pesantezza e della caducità della carne («durch den belebenden Geist aller Schwerfälligkeit und Vergänglichkeit des Fleisches überhoben»[7]). È evidente che questa espressione nella replica di Leonce viene sfruttata in senso provocatorio contro l'ideale di bellezza classicistico. Il «geistige(r) Leib» non è solo un corpo idealizzato secondo canoni estetici di perfezione, ma è anche il risultato di un processo di sublimazione della realtà materiale e dà così espressione ad un ideale di bellezza fondato su un atteggiamento stoico di superiorità rispetto al dolore e di dominio di ogni pulsione[8]. Il corpo, nell'estetica classicistica, perde così il suo carattere materiale e fisico e diventa un corpo spirituale (o intellettuale), un «geistige(r) Leib» appunto, che incarna esattamente il contrario degli «uomini fatti di carne e sangue» di cui parla Büchner nella sua lettera. Alla luce della lettera del 28 luglio 1835 sopra citata è possibile leggere nell'ironia del passo di *Leonce und Lena* l'espressione della profonda distanza che separa l'autore stesso da un simile ideale estetico, distanza che si manifesta anche in quell'accostamento tra «geistige(r) Leib» e «geistige(r) Tod» tracciato da Leonce: il corpo spirituale e idealiz-

zato, privo della «caducità e della corruzione della carne», per ricorrere all'espressione agostiniana, non è che un corpo *morto* e significa quindi necessariamente anche la morte spirituale. Per Büchner rappresentare l'uomo significa invece sempre rappresentare anche la *physis*, nel senso di «irdischer Leib», corpo materiale e vivo, letteralmente *carne*, con la sua fragilità, i suoi bisogni, le sue pulsioni, la sua sofferenza.

Evidente è anche il legame tra la lettera del 28 luglio e il *Kunstgespräch* nella scena II/3 di *Dantons Tod* (repl. 285-286), legame che, come si è visto in 1.6, è stato più volte sottolineato nell'ambito della letteratura critica. Nelle parole di Camille, analogamente a quanto riscontrato nella suddetta lettera, si delinea infatti una netta contrapposizione tra «ideale» («Ideal») e «realtà» («Wirklichkeit») che si articola proprio nel contrasto tra il corpo inanimato della marionetta e quello vivo e reale degli uomini della strada[9]. A rendere ancora più efficace questo contrasto è l'immagine della statua di Pigmalione in cui la critica ha letto in genere il rifiuto di quella idea della superiorità dell'arte sulla vita e di quel principio della autonomia e della autoreferenzialità dell'arte su cui si fonda l'estetica classicistica (cfr. 1.6). Con la risposta di Danton, tuttavia, la problematica si allarga fino ad estendersi ad una più ampia riflessione che non coinvolge solo il classicismo ma l'arte in genere (repl. 286):

> Danton. Und die Künstler gehen mit der Natur um wie David, der im September die Gemordeten, wie sie aus der Force auf die Gasse geworfen wurden, kaltblütig zeichnete und sagte: ich erhasche die letzten Zuckungen des Lebens in dießen Bösewichtern.

Danton, facendo riferimento alla pittura di J.L. David, non fa che sviluppare le considerazioni di Camille in una critica che non riguarda più solo gli «Idealdichter» ma coinvolge in genere ogni tipo di arte, anzi, prima di tutto, proprio quell'arte (invocata da Camille) che cerca nella realtà la propria ispirazione. Danton sembra dare qui espressione ad una sostanziale e insanabile contrapposizione tra arte e vita e mettere così in discussione anche la possibilità, affermata invece da Camille, di una rappresentazione artistica della vita reale, della «erbärmliche Wirklichkeit». Per Danton anche un'opera d'arte che cerchi di rappresentare il reale e non l'ideale rappresenta un modo per 'immortalare', letteralmente, la vita («die letzten Zuckungen des Lebens»), e quindi in un certo senso annientarla: ogni tipo di arte sarebbe dunque contraria alla vita perché non farebbe che ingabbiare in una rappresentazione necessariamente statica ciò che è invece in continuo movimento e costante fluire, «die Schöpfung, die glühend, brausend und leuchtend, um und in ihnen, sich jeden Augenblick neu gebiert» (repl. 285). È significativo osservare che questa sorta di diffidenza nei confronti dell'arte, come è stata definita da alcuni critici, trova nuovamente espressione nella contrapposizione tra creazione artistica (la pittura di David) e corpo materiale, vivente (gli ultimi sussulti di vita dei corpi delle vittime di settembre). Una contrapposizione analoga sembra

delinearsi in *Lenz*, dove la testa di Medusa, che pietrifica i corpi, diventa metafora dell'arte e del processo creativo dell'artista. Tale immagine è stata letta da buona parte della letteratura secondaria come l'espressione di una sostanziale critica all'arte[10] da parte di Büchner, se non addirittura come l'affermazione di una vera e propria «antiestetica»[11].

Un'attenata lettura di *Lenz* e del *Kunstgespräch* in *Dantons Tod* permette invece di rilevare come sia la replica di Danton su David che l'immagine della Medusa in *Lenz* non esprimano un radicale rifiuto di qualsiasi forma di arte bensì una critica indirizzata solo verso un certo tipo di arte e verso un ben preciso atteggiamento nei confronti della vita e dell'uomo: il significato dei *Kunstgespräche*, cioè, non riguarda solo l'arte ma anzi, pur partendo dall'ambito della riflessione estetica, assume una valenza ben più ampia che investe tutta la concezione dell'uomo e della vita umana.

Il *Kunstgespräch* in *Lenz* si incentra inizialmente sull'ambito letterario («[…] man sprach über Literatur») presentando una esplicita critica alla «idealistische Periode». Il riferimento al «periodo idealistico» è stato interpretato in vario modo dagli studiosi: in genere è stato letto come un'anacronistica critica al classicismo weimariano[12], ma c'è anche chi, come G. Friedrich, vi ha individuato precise allusioni allo *Sturm und Drang* e ha interpretato la «idealistische Periode» come una categoria gnoseologia piuttosto che storico-letteraria (cfr. 1.6). Entrambe le interpretazioni risultano effettivamente suffragate dall'analisi testuale e del resto non si escludono l'un l'altra. Ciò che qui preme analizzare è la modalità con cui nell'intero brano si afferma la priorità dell'arte sulla vita, poiché tale modalità implica nuovamente il ricorso al corpo, alla vita materiale degli esseri umani. Il *Kunstgespräch* inizia con l'affermazione che l'unico principio fondante dell'arte deve essere quello della vita, dell'autenticità della rappresentazione e della più fedele adesione alla realtà, contro ogni canone estetico («wir haben da nicht zu fragen, ob es schön oder häßlich sey […]») e ogni tentativo di trasfigurazione del reale:

> Er [Lenz] sagte: Die Dichter, von denen man sage, sie geben die Wirklichkeit, hätten auch keine Ahnung davon, doch seyen sie immer noch erträglicher, als die, welche die Wirklichkeit verklären wollten. Er sagte: Der liebe Gott hat die Welt wohl gemacht wie sie seyn soll, und wir können wohl nicht was Besseres klecksen, unser einziges Bestreben soll seyn, ihm ein wenig nachzuschaffen. Ich verlange in allem Leben, Möglichkeit des Daseins, und dann ist's gut; wir haben nicht zu fragen, ob es schön oder häßlich ist, das Gefühl, daß Was geschaffen sey, Leben habe, stehe über diesen Beiden, und sey das einzige Kriterium in Kunstsachen[13].

Al di là del fatto che nel brano si riprendano anche espressioni del Lenz storico, che Büchner poteva trovare nelle lettere a Salzmann pubblicate da Stöber nelle sue *Mittheilungen*[14], la corrispondenza tra questi principi e quelli espressi nella lettera del 28 luglio è evidente. La creazione artistico-

letteraria acquista qui un senso solo in funzione della vita e non viceversa. Poco più avanti nella *Novelle*, tale principio trova ulteriore sviluppo e si articola proprio intorno alla contrapposizione tra il corpo finto del burattino di legno e quello vero, vivo, degli uomini in carne d'ossa, fatto di sussulti, accenni, movimenti impercettibili del volto:

> Da wolle man idealistische Gestalten, aber Alles, was ich davon gesehen, sind Holzpuppen. Dieser Idealismus ist die schmählichsten Verachtung der menschlichen Natur. Man versuche es ein mal und senke sich in das Leben des Geringsten und gebe es wieder, in den Zuckungen, den Andeutungen, dem ganzen feinen, kaum bemerkten Mienenspiel; er hätte dergleichen versucht im „Hofmeister" und den „Soldaten". Es sind die prosaistischen Menschen unter der Sonne; aber die Gefühlsader ist in fast allen Menschen gleich, nur ist die Hülle mehr oder weniger dicht, durch sie brechen muß. Man muß nur Aug und Ohren dafür haben[15].

Non solo in questo brano si rifiuta qualsiasi tipo di selezione, su basi estetiche, del materiale da rappresentare, ma vi si afferma anche che il presupposto fondamentale per la creazione artistica consiste nella partecipazione empatica alla vita di ogni singolo individuo. Questa 'partecipazione' si caratterizza prima di tutto come una attenzione per la realtà fisica umana, per il corpo nei suoi più piccoli movimenti. Ovviamente lo scopo della rappresentazione non è quello di riprodurre il corpo, l'involucro («die Hülle»), ma di giungere tramite esso al «Gefühlsader», alla vena del sentimento; tuttavia la realtà fisica, il *Leib*, si connota come elemento imprescindibile in questo processo di comunicazione empatica tra gli esseri umani e quindi anche come presupposto fondamentale per la creazione artistica («man muß Aug und Ohren dafür haben»). Non si afferma qui solo il valore assoluto della vita in sé, ma siamo di fronte anche ad una sostanziale rivalutazione di ogni essere umano[16] non come soggetto eroico e idealizzato, non come incarnazione di ideali o principi etici, ma semplicemente come essere vivente, ovvero, prima di tutto, come *Leib*.

A questo punto il discorso sulla letteratura si interrompe e Lenz passa all'ambito della vita, raccontando un'esperienza vissuta il giorno prima, ovvero la visione delle due fanciulle sedute su un masso nella valle. È qui che, di fronte alla scena osservata, egli parla del desiderio di diventare una testa di Medusa per immortalare tale bellezza in modo che tutti possano accorrere ad ammirarla. A questo desiderio segue tuttavia la consapevolezza dell'impossibilità di fermare in una forma statica la bellezza:

> Man möchte manchmal ein Medusenhaupt seyn, um so eine Gruppe in Stein verwandeln zu können, und den Leuten zurufen. Sie [die zwei Mädchen] standen auf, die schöne Gruppe war zerstört; aber wie sie so hinabstiegen, zwischen den Felsen war es wieder ein anderes Bild. Die schönsten Bilder, die schwellendsten Töne, gruppiren, lösen sich auf.

> Nur eins bleibt, eine unendliche Schönheit, die aus einer Form in die andre tritt, ewig aufgeblättert, verändert, man kann sie aber freylich nicht immer festhalten und in Museen stellen und auf Noten ziehen und dann Alt und jung herbeirufen, und die Buben und Alten darüber radotiren und sich entzücken lassen[17].

Sicuramente si sta qui affermando la superiorità della vita rispetto all'arte: le immagini più belle sono quelle che nascono, muoiono e si riformano, semplicemente perché non sono immagini (*Bilder*) ma sono *vita*; con il termine «bellezza» non si fa quindi riferimento ad una categoria estetica ma alla vita stessa, al principio vitale che si dipana da una forma dell'altra. Le due fanciulle sono così «belle» perché sono reali: voler fermare la loro visione in un'immagine statica significherebbe necessariamente la pietrificazione, l'eliminazione del movimento e della vita e quindi paradossalmente l'annientamento dell'origine della loro «bellezza». Tuttavia, non credo che il brano sia da leggere nel senso di un radicale rifiuto dell'arte in genere – rifiuto basato su una sua sostanziale equiparazione tra arte e morte[18]. È piuttosto un particolare atteggiamento nei confronti del reale ad essere rifiutato, ovvero quello della mera osservazione che presuppone il distacco, la non-partecipazione alla vita. Lenz racconta qui un episodio in cui egli si è posto nei confronti del reale (le fanciulle) come se già si trattasse di un quadro, non è entrato in contatto con la vita che gli si è presentata, ma la ha osservata da lontano: la testa di Medusa, in questo senso, non è immagine dell'arte in sé, ma solo di quel tipo di arte che non deriva dalla partecipazione alla vita, dall'esperienza vissuta, dalla 'immersione' in essa e dalla comunicazione empatica con quella altrui, ma da un atteggiamento di osservazione e distanza in cui si rinuncia a vivere per osservare e riprodurre il reale senza averlo penetrato e esperito.

Con il racconto della visione delle fanciulle si chiarisce che il principio di adesione al reale affermato all'inizio del *Kunstgespräch* non è da intendere come meccanica imitazione bensì come partecipazione: l'arte deve nascere dalla rielaborazione dell'esperienza vissuta e non divenire surrogato di essa. Una riproposizione ironica di questo aspetto si trova nuovamente in *Leonce und Lena* nella scena in cui Leonce incontra Rosetta (I/3) e in quella del bacio con Lena (II/4)[19]: alla realtà si sovrappone, anzi, si sostituisce letteralmente l'immagine letteraria, all'esperienza vissuta l'ideale estetico ed estetizzante. Proprio questo processo di «sostituzione», che si manifesta in una vera e propria rinuncia alla vita da parte di Leonce e sfocia nel tentato suicidio, viene sottoposto ad una ironica critica che è sicuramente lieve e divertita, ma non per questo meno tagliente.

Che la vita costituisca un valore assoluto rispetto all'arte emerge anche da una considerazione più generale dell'intero *Kunstgespräch*: con il riferimento alla «bellezza infinita» che si dipana da una forma all'altra trasformandosi costantemente, Lenz esula dall'ambito prettamente estetico per esprimere invece una concezione del mondo che sembra dare espressione a quella visione della natura che sta alla base della *Probevorlesung*

e che si ritrova anche nella replica di Camille citata più sopra (repl. 285). Anche se i due *Kunstgespräche* si incentrano primariamente su questioni relative all'arte, l'interesse non è mai di tipo meramente estetico: Büchner non è interessato ad elaborare una vera e propria teoria estetica – ed infatti non ha composto alcuna opera teorica sull'argomento, a differenza ad esempio di Schiller – ma semmai sfrutta il discorso relativo all'ambito estetico per dare espressione ad una particolare visione del mondo, in cui *bellezza* ed *esistenza* arrivano a coincidere[19]. Anche in questo senso, dunque, la problematica dell'arte nei *Kunstgespräche* non ha valore in sé se non in funzione della vita.

Nel passo successivo di *Lenz* si riprendono tutti i concetti finora esaminati: il rifiuto di una selezione della materia da rappresentare in base a canoni estetici; la necessità di penetrare l'essere, in tutti i suoi aspetti, a prescindere da una qualsiasi distinzione gerarchica tra alto-basso, sublime-vile, bello-brutto; l'affermazione del valore assoluto della vita in ogni sua manifestazione come base della creazione artistica. La partecipazione al reale diventa letteralmente «amore per l'umanità» e si costituisce come unico presupposto perché l'artista possa creare un'opera d'arte in cui non si offra una fredda copia o una trasfigurazione idealistica della realtà, ma si senta letteralmente «pulsare la vita». Solo così si può stimolare un nuovo processo empatico di partecipazione nel destinatario e gli si può permettere di «sentire» – si veda anche qui l'analogia con il «mitempfinden» della lettera citata in apertura («deren Leid und Freude mich mitempfinden macht»). L'atteggiamento che l'artista dovrebbe provocare con la sua opera è dunque analogo a quello da cui dovrebbe originarsi la creazione artistica e consiste nella disposizione a «sentire» («*fühlen*») ciò che provano gli esseri umani, condividerne sentimenti, esperienze, sensazioni:

> Man muß die Menschheit lieben, um in das eigenthümliche Wesen jedes einzudringen, es darf einem keiner zu gering, keiner zu häßlich seyn, erst dann kann man sie verstehen; das unbedeutendeste Gesicht macht einen tiefern Eindruck als die bloße Empfindung des Schönen, und man kann die Gestalten aus sich heraustreten lassen, ohne etwas vom Äußern hinein zu kopiren, wo einem kein Leben, keine Muskeln, kein Puls entgegen pocht. Kaufmann warf ihm vor, daß er in der Wirklichkeit doch keine Typen für einen Apoll von Belvedere oder eine Raphaelische Madonna finden würde. Was liegt daran, versetzte er, muß gestehen, ich fühle mich dabei sehr todt, wenn ich in mir arbeite, kann ich auch wohl was dabei fühlen, aber ich thue das Beste daran. Der Dichter und Bildende ist mir der Liebste, der mir die Natur am Wircklichsten giebt, so daß ich über seinem Gebild fühle[21].

È significativo osservare che il principio fondamentale intorno al quale si articola questo brano, quello della vita e della necessità di penetrarla per poterla rappresentare nell'arte, si manifesta nuovamente tramite il riferimento al corpo: si parla di *Gesicht*, *Muskeln*, *Puls*, *pochen*. Al di là

dell'evidente senso metaforico, l'enfasi sulla fisicità risulta evidente ed è da interpretare anche in senso letterale: riprodurre la vita, fare sì che essa sembri affiorare dai personaggi rappresentati e palpitare, non può prescindere dal rappresentare gli esseri umani prima di tutto come corpi, nella loro esistenza materiale. La centralità della vita come «einziges Kriterium in Kunstsachen» arriva a coincidere con la centralità del corpo, non quello di legno del burattino, non quello marmoreo e perfetto della statua classica, ma quello vivo e pulsante degli uomini fatti di «carne» e «sangue», che esperiscono sofferenza, malattia, piacere, bisogni, desideri. Non è possibile rappresentare l'uomo se non come *Leib*, corpo vivente, soggetto di percezione, sensazione e esperienza: la corporeità si delinea dunque nell'opera büchneriana come ultimo irriducibile recesso della soggettività.

Il principio estetico del realismo sfocia così in una affermazione della centralità del corpo (o meglio dell'essere umano nella sua 'corporeità') che non riguarda solo l'ambito della creazione artistica ma corrisponde ad una determinata concezione dell'uomo secondo cui il corpo è elemento costitutivo, anzi, essenziale della natura umana. Ogni processo di negazione, repressione o trasfigurazione del *Leib* non può che significare anche l'annientamento dell'individuo stesso, della sua identità. Allo spiritualismo, che comprende l'uomo a partire dall'anima, dalla sua natura spirituale, e al materialismo illuministico, che invece spiega l'uomo su base meccanicistica o chimistica, si contrappone una visione dell'uomo come *Leib*, corpo vivente che non è mera 'cosa materiale' (*Körper*), oggetto staccato dal Sé, ma è per così dire inerente al soggetto e non separabile dall'Io.

Siamo dunque di fronte ad una vera e propria *Leibesästhetik* che, ponendo il *Leib*, nella sua nuda materialità, al centro della rappresentazione, include non solo la dimensione della sofferenza, del dolore, della morte, ma anche quella della vita, letteralmente della *carne*, della pulsione, del desiderio. Sicuramente l'opera di Büchner può essere interpretata all'insegna di una «estetica dell'urlo e del dolore», secondo la lettura di Ingrid Oesterle trattata in 1.6[22]; e sicuramente si può parlare anche di una vera e propria «Todesästhetik» – un'altra definizione avanzata dalla stessa Oesterle e sviluppata anche da Schneider[23] che legge nella morte, intesa come «physisches Ende» e privata di ogni significato, il principio costitutivo della rappresentazione in *Dantons Tod*. Ma tali definizioni prendono in considerazione solo la dimensione della sofferenza e della morte e non sembrano dunque del tutto esaustive se si considera la rappresentazione della vita umana che emerge in tutta la produzione büchneriana e che si nutre invece di *tutti* gli aspetti dell'esistenza materiale del *Leib*, anche quindi di quelli 'positivi' del piacere e del desiderio. Si tratta di una poetica in cui gli esseri umani sono sempre prima di tutto corpi materiali, vivi, corpi sofferenti, oppressi (o repressi), corpi esposti alla frammentazione e alla morte materiale (si pensi all'enfasi sul corpo frammentato in *Dantons Tod*), corpi che spessissimo non riescono ad articolarsi (come in *Woyzeck*), ma che reclamano anche e sempre il diritto alla vita e al soddisfacimento delle proprie pulsioni e dei propri desideri. Il *Leib*, nell'opera di Büchner,

non si costituisce solo come soggetto che esperisce dolore ed è esposto alla sofferenza e alla morte, ma anche come realtà inerente all'identità del singolo (si pensi a *Lenz*), come latore della possibilità di appagamento, soddisfazione e piacere (si veda ad es. il personaggio di Marion) e infine come realtà imprescindibile per un rapporto interumano autentico (si pensi ai personaggi di Julie, Lucile e Marion in *Dantons Tod*). Alla dimensione del dolore e della morte si aggiunge dunque sempre quella del piacere, del desiderio, della speranza.

Note

[1] Cfr. a tale proposito anche U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften,* cit., pp. 257-263.

[2] Alcuni accenni a tale opposizione si trovano in R. Drux, *Marionette Mensch. Ein Metapherkomplex und sein Kontext von Hoffmann bis Büchner* cit., pp. 128 e sgg., 144 e sgg. Si vedano anche i saggi di Dedner e soprattutto di Schneider. B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., passim; H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., p. 131 («In der Bühnenwelt von *Dantons Tod* ist es insbesondere die Abspaltung und Verselbständigung der menschlichen Bedürfnisnatur – Essen und Sexualität, Krankheit, Töten und Sterben – deren flagrante Körperlichkeit allem Idealismus ins Gesicht schlägt»).

[3] *Büchner, Sämtliche Werke*, II, p. 411.

[4] Ivi, p. 410. Cfr. anche G. Büchner, *An die Familie* (1. Januar 1836), ivi p. 423.

[5] MBA, VI, p. 141.

[6] Ivi, VI, pp. 488-490.

[7] Il termine si trova in particolare nella prima lettera di San Paolo Apostolo ai Corinzi, in italiano «corpo spirituale» (1. Kor. 15,44) e su di esso si incentra il capitolo ventitreesimo del tredicesimo libro del *De Civitate Dei* di Agostino (*Vom Gottestaat*) che nella traduzione tedesca si intitola proprio «Über die Begriffe: „seelischer Leib und geistiger Leib“ (1 Kor. 15, 44.) und „sterben in Adam“ und „ belebt werden“ in Christo». Qui il corpo spirituale viene a coincidere con il corpo della risurrezione («Auferstehungsleib»): «Wie nämlich unser jetziger Leib, der eine lebendige Seele hat, aber noch nicht den belebenden Geist, als seelisch gilt und doch nicht eine Seele ist, sondern ein Leib, so heißt der Auferstehungsleib ein geistiger, ohne daß wir ihn deshalb für einen Geist halten dürften. Vielmehr wird er ein Leib sein, der Wesenheit nach Fleisch, aber *durch den belebenden Geist aller Schwerfälligkeit und Vergänglichkeit des Fleisches überhoben*» (Agostino, *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, trad. ted. di A. Schröder, in *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften,* 3 voll., Köselschen Buchhandlung, München 1911-1916, spec. I, pp. 16-28).

[8] Cfr. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di J. Eiselein, 12 voll., Verlag deutscher Klassiker, Osnabrück 1965, VI, pp. 222 e sgg.

[9] *Dantons Tod*, repl 285: «Camille. Ich sage Euch, wenn sie nicht Alles in hölzernen Copien bekommen, verzettelt in Theatern, Concerten, und Kunstausstellungen, so haben sie weder Augen noch Ohren dafür. Schnizt Einer eine Marionette, wo man den Strick hereinhängen sieht, an dem sie gezerrt wird und deren Gelenke bey jedem Schritt in fünffüßigen Jamben krachen, welch ein Character, welche Consequenz! Nimmt Einer ein Gefühlchen, eine Sentenz, einen Begriff und zieht ihm Rock und Hosen an, macht ihm Hände und Füße, färbt ihm das Gesicht und läßt das Ding sich 3 Acte hindurch herumquälen, bis es sich zulezt verheirathet oder sich

todtschießt – ein Ideal! Fiedelt Einer eine Oper, welche das Schweben und Senken im menschlichen Gemüth wiedergibt wie eine Thonpfeife mit Wasser die Nachtigall – ach die Kunst! / Setz die Leute aus dem Theater auf die Gasse: ach, die erbärmliche Wirklichkeit! / Sie vergessen ihren Herrgott über seine schlechte Copisten. Von der Schöpfung, die glühend, brausend und leuchtend, um und in ihnen, sich jeden Augenblick neu gebiert, hören und sehen sie nichts. […] Die Griechen wußten, was sie sagten, wenn sie erzählten Pygmalions Statue sey wohl lebendig geworden, habe aber keine Kinder bekommen».

[10] M.W. Roche, *Die Selbstaufhebung des Antiidealismus in Büchners* Lenz, pp. 136-147.

[11] Si veda ad esempio, tra gli studi più recenti, quello di G. Friedrich che interpreta il *Kunstgespräch* all'insegna di una sostanziale critica all'arte in genere e di una «radikale Anthiästhetik» (G. Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, cit., p. 159; cfr. 1.5).

[12] MBA, V, pp. 426 e sgg.

[13] Ivi, p. 60.

[14] Ivi, pp. 251-256.

[15] Ivi, p. 60. Evidenti sono i rimandi lessicali tra l'intero *Kunstgespräch* in *Lenz* e i passi di *Dantons Tod* e della lettera del 28 luglio citati più sopra.

[16] Si veda a tale proposito anche G. Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, cit., pp. 159-160.

[17] MBA, V, p. 61.

[18] G. Friedrich, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, cit., p. 161.

[19] MBA, VI, pp. 134-135, 146-147.

[20] U. Roth, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, cit., pp. 257-263.

[21] MBA,V, p. 61.

[22] I. Oesterle, *Zuckungen des Lebens. Zum Antiklassizismus von Georg Büchners Schmerz-, Schrei- und Todesästhetik*, cit.

[23] H.J. Schneider, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, cit., pp. 140 e 156.

CONCLUSIONI

Data la complessità degli ambiti di indagine affrontati in questo lavoro e la natura estremamente diversificata degli esiti dell'analisi tracciata nei singoli capitoli, è opportuno ripercorrere i punti principali della ricerca qui condotta indicando per ciascuno di essi i risultati raggiunti e le loro conseguenze sul piano interpretativo.

Per quanto riguarda l'ambito politico, si è visto che il corpo, inteso come realtà materiale umana, riveste una fondamentale importanza nell'opera e nel pensiero politico di Büchner: è nei corpi sofferenti e oppressi degli individui che formano la «grande massa», nei loro bisogni primari, che egli intravede l'unico elemento rivoluzionario ed è il sovvertimento di questa situazione di sfruttamento economico – sfruttamento che si presenta sia *metaforicamente* che *letteralmente* come una situazione di vessazione e logoramento dei corpi – a costituire lo scopo di ogni attività rivoluzionaria. Se il corpo del singolo porta i segni più evidenti di un sistema socio-economico oppressivo e ingiusto, è necessariamente nel corpo, nella consapevolezza delle origini sociali della sofferenza fisica, che può e deve radicarsi l'azione politica. Al centro del pensiero politico büchneriano sta dunque il «Leib des Volkes» così come questa immagine compare all'inizio del *Landbote*, ovvero nel senso di un insieme di singoli *Leiber* con i loro bisogni e i loro diritti. Conformemente a tale visione, sono i «Bürger», in *Dantons Tod,* a rappresentare gli unici depositari del potenziale rivoluzionario, per quanto la loro caratterizzazione sia decisamente ambivalente. Si è visto infatti come nessun termine del conflitto su cui si basa l'impianto drammaturgico di *Dantons Tod* – robespierristi, dantonisti e «Bürger» – possa essere considerato vero e proprio portavoce di Büchner: dall'analisi testuale emerge piuttosto come nel dramma si conduca una sostanziale *Infragestellung* (messa in discussione) delle posizioni politiche rappresentate. Si tratta di una riflessione critica che riguarda sicuramente gli eventi storici della Rivoluzione Francese ma coinvolge anche i movimenti rivoluzionari coevi e si articola proprio intorno alla questione del corpo. L'analisi dell'immagine del «corpo del popolo», usata sia da Camille (I/1) che da Robespierre (I/2), ha permesso di evidenziare infatti come ogni termine del conflitto alla base del dramma sia portatore non solo di un diverso concetto di «Leib des Volkes» ma anche di un diverso atteggiamento nei confronti dei corpi materiali degli individui.

(cc) IT Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

Sulla base di un attento studio dei testi e di una preventiva considerazione delle fonti storiche consultate da Büchner, si è mostrato che l'immagine del «Leib des Volkes», così come essa è usata da Robespierre, rimanda direttamente al concetto di *corps du peuple* o *corps politique* elaborato da J.J. Rousseau nel *Contratto sociale*. Essa dà espressione ad una particolare idea dello Stato e del rapporto tra individuo e società fondata su una sostanziale unione tra sfera etica e sfera politica, sul totale sacrificio del singolo per la collettività e sulla necessità di una sostanziale repressione degli impulsi naturali dei corpi in nome di un ideale di virtù ascetico e repressivo. Si è visto inoltre come il confronto con l'opera roussoiana getti nuova luce sull'interpretazione del concetto di «sociale Revolution» cui si richiama Robespierre in I/6 e non permetta di leggere in esso la manifestazione delle idee dell'autore, al contrario di quanto sostenuto da certa critica.

L'immagine del «Leib des Volkes» descritta da Camille in I/1, nonché le considerazioni di Hérault relative alla «riorganizzazione» della Repubblica, fanno invece riferimento ad un sostrato filosofico completamente diverso che implica sicuramente e l'influsso sansimoniano e heiniano ma che rimanda anche ad alcuni aspetti del pensiero politico di d'Holbach e Helvétius. Anche se una considerazione complessiva delle idee di questi due filosofi relative alla Stato e alla società, non permette di affermare che esse vengano riprese *in toto* nella caratterizzazione dei dantonisti, alcuni passi di *De l'Homme*, *Système de la nature* e *Système social* mostrano evidenti corrispondenze con la replica 22 di Hérault, relativamente al rapporto tra Stato e felicità. Tali corrispondenze riguardano in particolare l'idea che lo Stato debba garantire la felicità della società, il fatto che essa coincida con la «somma delle felicità particolari» e che queste a loro volta consistano nella possibilità, per ciascun individuo, di seguire la propria naturale inclinazione al piacere a meno che essa non nuoccia agli altri; infine, soprattutto per quanto riguarda l'opera helveziana, vi si ritrova quel rifiuto dell'ingerenza dello Stato nella vita privata del singolo su basi etiche (a meno che non sia coinvolta la sfera sociale) affermato anche da Hérault e da Camille.

Al sacrificio del singolo in funzione della comunità, su cui si basa il concetto di «Leib des Volkes» di Robespierre, si contrappone, nelle parole dei dantonisti, una sostanziale rivalutazione dei diritti dell'individuo. L'aspetto più significativo messo in luce nel corso dell'analisi è che questa contrapposizione non si articola tanto sul piano dei diritti civili o politici quanto sul piano dei *corpi*: se il sacrificio dell'interesse privato, per Robespierre, coincide con quello del corpo materiale e delle sue pulsioni in nome del collettivo astratto, la difesa dell'individuale ricerca della felicità si attua, nelle parole di Hérault, come una sostanziale rivalutazione dei diritti materiali dei singoli e quindi dei loro corpi, configurandosi infine come una vera e propria riabilitazione del piacere fisico. È il corpo a farsi portatore dell'individualità e dell'unicità di ciascuno ed è sulla base dei suoi diritti che si oppone resistenza a quella radicale socializzazione

dell'uomo cui conduce la fusione tra etica e politica su cui si fonda il pensiero di Robespierre.

Proprio sulla base di tali considerazioni, si è visto che il conflitto *politico* tra dantonisti e robespierristi rivela in realtà una natura prettamente *etica*, in quanto si articola intorno alla questione del rapporto tra morale e politica, alla contrapposizione tra spiritualismo e sensualismo e quindi a due diversi atteggiamenti nei confronti della realtà materiale umana, senza implicare questioni di natura sociale e economica. Il dramma mostra chiaramente come entrambe le fazioni falliscano perché non hanno un vero e proprio programma politico, o meglio, i programmi che hanno sono solo parziali poiché prescindono dalla problematica sociale e non prevedono una concreta trasformazione dei rapporti socioeconomici di sfruttamento – trasformazione che è invece fondamentale per Büchner. La centralità della questione sociale, dei bisogni primari del popolo, del rapporto tra ricchi e poveri, del ruolo delle masse nel pensiero e nell'attività politica del Nostro emerge non solo dalla caratterizzazione dei «Bürger», ma anche dal *Landbote,* dalle lettere di Büchner e dagli altri documenti biografici relativi alla sua attività rivoluzionaria (in particolare quelli che concernono la stesura del *Landbote* e la *Gesellschaft der Menschenrechte*). È dunque sempre tramite il corpo, in particolare quello sofferente e vessato dei membri del popolo, che si mostrano tutti i limiti sia del pensiero di Robespierre che di quello di Camille e Hérault.

Tuttavia, si è visto anche che, nonostante i limiti delle idee dantoniste sul piano dell'azione politica siano evidenti, i tratti sensualistici e l'idea della rivalutazione del piacere fisico possono sicuramente essere ricollegati a quella riabilitazione del corpo e dei suoi diritti contro ogni sistema etico-repressivo che viene affermata in più punti dell'intera produzione büchneriana. Sicuramente dunque, nelle parole dei dantonisti, prende espressione quell'attacco provocatorio che Büchner porta avanti, in questa come nelle altre sue opere, contro ogni «sistema di repressione»[1] di tipo moralistico e idealistico, fondato sulla spiritualizzazione della realtà materiale e sulla negazione del corpo e dei suoi bisogni; tuttavia, in *Dantons Tod*, si mostra anche come tale attacco rimanga sterile e inefficace, a livello politico, se non si lega ad un sostanziale programma di cambiamento dell'intero assetto sociale ed economico che porti i singoli individui a risolvere la questione dei *bisogni primari* dei loro corpi prima ancora di quella del *piacere*. L'atteggiamento nei confronti del *Leib* rappresenta dunque allo stesso tempo il 'punto di forza' dei dantonisti rispetto ai robespierristi ma anche il loro limite, in quanto essi si appellano ai diritti del corpo per attaccare la morale repressiva e bigotta di Robespierre e la sua estensione alla sfera politica, ma non agiscono poi concretamente per la realizzazione di tali diritti nella realtà: il corpo rimane per i dantonisti uno strumento di ribellione, di provocazione o di proiezione utopica ma non di effettiva trasformazione del reale.

Sempre nel secondo capitolo è stata dedicata particolare attenzione al rapporto tra linguaggio verbale (*Sprache*) e corpo (*Leib*) nella retori-

ca politica e al modo in cui i diversi agenti drammatici facciano ricorso ad immagini e metafore attinenti all'ambito semantico del corpo umano. L'analisi ha permesso di rilevare che le repliche dei «Bürger» – come anche il linguaggio di *Der Hessische Landbote* – mostrano un uso metaforico del corpo in cui la distinzione tra piano figurale e letterale sembra perdersi e il senso letterale rimane 'attivo' in tutta la sua concretezza e fisicità: le immagini cannibalesche o di utilizzo del corpo indicano *metaforicamente* lo sfruttamento economico ai danni del popolo, ma anche, *letteralmente*, la situazione di vessazione e sofferenza dei corpi della maggior parte degli individui che preclude loro sia la ricerca del piacere sia il soddisfacimento dei bisogni primari. Si è visto poi come nel rapporto tra *Sprache* e *Leib* si rifletta il conflitto tra robespierristi e dantonisti: nei procedimenti linguistici dei primi si è infatti rilevata una tendenza alla negazione o all'allontanamento dal corpo, nonché alla riduzione del *Leib* a puro strumento metaforico all'interno di un uso autoreferenziale e teatrale della *Sprache* che ha perso contatto con la realtà materiale (e proprio per questo si rivela letale per i corpi materiali); i dantonisti, invece, fanno ricorso al corpo sia per smascherare l'autoreferenzialità del *pathos* rivoluzionario o la vacuità del «sublime dramma della Rivoluzione», sia per reclamare i diritti dei corpi materiali e riabilitare il piacere fisico, ma non riescono comunque a liberarsi totalmente di quegli stessi processi di autostilizzazione e autorappresentazione tipici della parte avversaria.

Infine, spostando l'analisi da *Dantons Tod* alle altre opere letterarie, si è mostrato come la centralità assunta dai corpi dei singoli, e in particolare dai corpi sofferenti di cui si compongono le masse, nel pensiero politico büchneriano, si rifletta anche nella caratterizzazione di Woyzeck e nel processo di rielaborazione delle fonti attuato da Büchner per la composizione di questo dramma. Tale rielaborazione mostra un chiaro spostamento di accento sul problema sociale della povertà e soprattutto sulle conseguenze che la situazione di miseria e di sfruttamento dei poveri hanno sui loro corpi. Il corpo sofferente di Woyzeck – pur servendo nell'economia drammatica ad una critica non solo di tipo sociale ma anche attinente agli ambiti della scienza, della filosofia e dell'etica – rappresenta uno dei tanti *Leiber* di cui si costituisce la massa, esattamente come i contadini del *Landbote* e i «Bürger» e le «arme(n) Huren» di *Dantons Tod*, che non solo non possono soddisfare i propri bisogni primari ma sono anche costretti a «lavorare con tutte le membra» e quindi vivono in una situazione di totale sofferenza e abbrutimento. Tra questi si ritrovano anche i contadini di *Leonce und Lena* sfruttati nel cerimoniale di corte. A proposito di questo dramma, si è mostrato in particolare come la tematica politica, e soprattutto l'attacco ironico rivolto contro il mondo feudale e la *Kleinstaaterei* tedesca, si articoli proprio nella contrapposizione tra il 'corpo finto' dei membri della corte e il 'corpo vero' e sofferente dei contadini; il *topos* della marionetta è in questo caso sfruttato dunque come strumento di satira politica – per quanto esso, come si dirà più avanti, dia espressione in questo dramma anche ad un

chiaro intento provocatorio nei confronti delle rigide convenzioni sociali del mondo borghese.

Ancora una volta dunque, in *Woyzeck* e *Leonce und Lena*, la problematica politica si incentra sulla questione del corpo e in particolare sul rapporto tra sofferenza fisica e questione sociale. Il costante uso di una *Bildlichkeit* attinente al campo semantico del corpo umano, sia nei drammi che in *Der Hessische Landbote*, non trova quindi una giustificazione di tipo meramente figurativo e non ha solo la funzione di potenziare la carica espressiva del linguaggio, ma corrisponde a quella centralità della questione sociale, e in particolare delle condizioni materiali del popolo, che caratterizza il pensiero e l'attività politica di Büchner.

Nel terzo capitolo si è mostrato che tale atteggiamento nei confronti della realtà fisica umana trova riscontro nelle opere letterarie anche in una sostanziale riabilitazione dell'eros. Per quanto riguarda *Dantons Tod* i numerosi riferimenti all'ambito semantico della sessualità hanno funzioni espressive di volta in volta diverse. Al fine di individuare tali funzioni sono stati presi in esame prima l'immagine del 'corpo in vendita' della prostituta e poi i numerosi riferimenti alla malattia venerea presenti nel dramma. Per quanto riguarda il primo aspetto, la rappresentazione delle singole «Grisetten» è estremamente diversificata e quindi conduce a esiti interpretativi diversi per i singoli personaggi. Sannchen incarna la «povera prostituta» di cui parlano i «Bürger» in I/2 e la sua caratterizzazione è dunque da ricollegarsi al tema dell'oppressione e della vessazione del popolo, costretto a lavorare «con tutte le membra» e quindi anche con il sesso: l'eros, che dovrebbe rappresentare il massimo piacere fisico nonché l'espressione più autentica dell'identità dell'individuo, diventa, in un sistema sociale ingiusto, merce di scambio. In questo senso, non è la sessualità in sé a essere rappresentata negativamente, bensì lo sfruttamento del corpo della «figlia del popolo» cui in realtà il piacere, che dovrebbe costituire un diritto inalienabile dell'individuo, rimane precluso.

Il corpo di Marion invece, non si connota come corpo sofferente e sfruttato, bensì come corpo pulsante, libero di esperire piacere e privo di meccanismi di repressione e alienazione – un'immagine di *Leib* che si contrappone, proprio tramite l'*eros*, sia allo spiritualismo dell'etica di matrice cristiana sia a quei processi di idealizzazione e spiritualizzazione dell'amore che caratterizzano in genere la cultura borghese ottocentesca e si fondano sulla repressione del corpo e sulla tendenza a tabuizzare la sessualità. Sulla base dei precedenti studi condotti sulla *Marion-Szene,* e in particolare sul suo rapporto con la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento, si è messa in evidenza la portata trasgressiva e libertaria del personaggio e la visione positiva dell'eros che vi sottende: la caratterizzazione di Marion è cioè da leggersi all'insegna di una sostanziale riabilitazione della sessualità e in genere del corpo e si ricollega così a quella centralità del *Leib*, dei suoi bisogni e dei suoi diritti, che caratterizza il pensiero politico di Büchner. Dietro la *Marion-Szene* non si celano dunque meccanismi proiettivi di paure inconsce dell'autore, bensì un vero

e proprio 'intento politico' che fa dell'erotismo, ma si può dire in genere della 'carne', del *Leib*, un'arma contro lo *status quo* e contro le tendenze spiritualistiche, idealistiche e moralistiche che caratterizzavano diversi ambiti della cultura coeva.

Quanto emerge infine dall'analisi dei personaggi di Adelaide e Rosalie è che la rappresentazione della prostituzione in *Dantons Tod* si basa fondamentalmente sui principi di realismo enunciati dallo stesso autore nelle sue lettere: adesione alla realtà, volontà di rappresentare i protagonisti della Rivoluzione in tutta la loro «dissolutezza» e intento di trasferire il lettore-spettatore nell'atmosfera dell'epoca da rappresentare, al di là di ogni censura di tipo moralistico e di ogni procedimento di trasfigurazione e sublimazione del reale. A tali principi sono da ricondurre anche i riferimenti alla sifilide che, lungi da indicare una visione negativa della sessualità da parte dell'autore, sono espressione di un intento fortemente realistico e contribuiscono ad approfondire la rappresentazione del conflitto tra robespierristi e dantonisti, in particolare tra l'ascetismo di Robespierre e la provocatorietà dissacrante di Danton, Lacroix, Camille e Hérault.

Per quanto riguarda il rapporto tra eros e malattia, Büchner, nella sua rielaborazione delle fonti per la composizione di *Woyzeck* e *Lenz*, rifiuta tutti quegli elementi che avrebbero potuto far individuare nell'eros, o comunque nel fallimento del rapporto uomo-donna, la causa della malattia dei protagonisti e che quindi avrebbero dato adito ad una rappresentazione della sessualità come passione istintuale e potenzialmente pericolosa per l'uomo. In entrambe le opere, seppur con modalità differenti, si rappresenta invece che non è la sessualità a portare l'uomo alla malattia e alla autodistruzione, ma è la malattia, psichica o fisica che sia – per quanto in entrambe si mostri come i due aspetti siano inscindibili –, a rendere impossibile il rapporto interumano, in particolare a sottrarre all'individuo la possibilità di una relazione soddisfacente e completa con il femminile. Il corpo si configura qui come inerente all'identità del singolo e presupposto imprescindibile per un rapporto non alienato con il mondo esterno e con gli altri esseri umani. L'eccessivo controllo, la repressione e la vessazione fisica cui esso è sottoposto, come nel caso di Woyzeck, non possono non portare ad un annientamento dell'individuo stesso e della sua identità e quindi alla totale impossibilità di interazione con l'esterno. Si è visto poi come la fondamentale importanza del corpo per l'identità del soggetto trovi espressione anche in *Lenz*, dove la forte sensazione fisica di dolore si costituisce come l'unico mezzo con cui l'individuo cerca di reagire alla perdita di identità e di superare la scissione del Sé.

Dall'analisi del rapporto tra *Sprache* e *Leib* nelle relazioni tra personaggi maschili di *Dantons Tod* e le rispettive mogli o amanti (Julie, Lucile, Marion), è emersa infine una rappresentazione sostanzialmente positiva del rapporto uomo donna: poiché esso coinvolge parola *e* corpo e non si basa su processi di repressione o sublimazione, ma anzi si nutre anche della dimensione fisico-erotica, rappresenta un potenziale superamento di quella contrapposizione tra *Sprache* e *Leib* che caratterizza non solo

l'apertura del dramma ma anche il linguaggio della sfera politica. Sembra dunque che solo all'interno di un rapporto di desiderio che è *anche* fisico, sia data la possibilità di una comunicazione autentica. In questo senso il corpo non è solo veicolo di rappresentazione del dolore, della sofferenza, della morte materiale, ma si costituisce anche, nella dimensione dell'eros, come latore di speranza.

Più complessi sono gli esiti dell'analisi del quarto capitolo. Si è visto in primo luogo che è decisamente probabile che Büchner abbia in parte mediato le proprie conoscenze relative al *Système de la nature* e a *L'homme machine* dall'opera di Tennemann *Geschichte der Philosophie*. Tuttavia, l'analisi testuale delle opere di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius ha permesso di rilevare che il contatto con le idee dei materialisti francesi non può essere ricondotto solo alla mediazione del testo di Tennemann, ma deve derivare anche da altre fonti. Per quanto non sussistano dati biografici che testimonino un contatto diretto di Büchner con le opere di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius, e nonostante l'opera büchneriana non presenti riferimenti diretti a questi tre filosofi, il confronto testuale ha mostrato come sia decisamente probabile che egli abbia letto o almeno sfogliato alcune opere (in particolare il *Système de la nature* e l'*Anti-Sénèque*). Tuttavia, dal momento che non si rileva la presenza di vere e proprie citazioni da questi testi nelle opere büchneriane (se si eccettua il titolo di *L'homme machine* citato negli scritti filosofici) è altresì probabile che il contatto con il pensiero dei materialisti possa essere stato anche di natura indiretta. È possibile cioè che la ripresa di alcuni concetti fondamentali del materialismo illuministico sia stata mediata ad esempio dalla pubblicistica neobabuvista oppure dalla letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento che, come si è mostrato in precedenti studi, mostra un'estrapolazione dei principi più provocatori del materialismo del tutto analoga a quella che si rileva in *Dantons Tod* e il cui influsso sulla rappresentazione della *Marion-Szene* è suffragato da precise corrispondenze testuali.

L'analisi delle opere principali di La Mettrie, d'Holbach e Helvétius, e il confronto con i passi büchneriani che contengono rimandi diretti ad alcuni aspetti del loro pensiero hanno portato ad esiti decisamente diversificati per i singoli filosofi nei vari ambiti di indagine.

Per quanto riguarda l'opera di La Mettrie, gli elementi del suo pensiero che si ritrovano in *Dantons Tod* nelle repliche dei dantonisti, di Marion e Payne, riguardano esclusivamente il rapporto tra morale e natura e in particolare l'attacco al sistema di valori di matrice giudaico cristiana condotto all'insegna di un totale relativismo etico e di una riabilitazione della realtà materiale umana, ovvero del corpo e delle sue pulsioni. Dal confronto testuale si è rilevato che è soprattutto l'*Anti-Sénèque* o *Discours sur le bonheur* l'opera che mostra, sia a livello figurativo che tematico, le corrispondenze più evidenti con i passi büchneriani. Si tratta in particolare dei seguenti elementi: la critica alla morale comune sulla base della natura e dell'unità materiale dell'uomo; la relativizzazione dei consueti concetti di vizio e virtù e lo smascheramento del vero movente delle azioni

umane, ovvero dell'universale ricerca del piacere che deriva direttamente dalla natura; l'equiparazione dei diversi modi di 'godere' e la rivendicazione del diritto di ciascuno a seguirli; l'esaltazione del piacere fisico e in particolare sessuale; l'attacco allo stoicismo e la contrapposizione tra stoicismo e epicureismo cui si collega una interpretazione in senso meramente edonistico del pensiero di Epicuro. Anche se non si sono rintracciate corrispondenze lessicali tali da lasciar pensare a vere e proprie citazioni, la vicinanza tra alcuni passi dell'*Anti-Sénèque* e *Dantons Tod* è evidente, sia per quanto riguarda l'argomentazione, la concatenazione logica delle proposizioni e i complessi semantici di riferimento (natura, benessere, piacere, epicureismo-stoicismo), che per quel che concerne il tono provocatorio e dissacrante.

Si è visto tuttavia anche che gli stessi personaggi che nel dramma si richiamano agli aspetti del pensiero lamettriano appena citati, mostrano anche evidenti punti di distacco dalle idee di La Mettrie che portano a limitare la portata dell'influsso lamettriano sulla loro caratterizzazione. Nell'*Anti-Sénèque* e nel *Discours Préliminaire*, sulla base di una visione sostanzialmente pessimistica della natura umana, si arriva ad affermare la necessità di un forte potere repressivo capace di frenare le inclinazioni naturali egoistiche e quindi fondamentalmente antisociali degli individui tramite la coercizione, la punizione e persino l'indottrinazione religiosa. Per La Mettrie, dunque, proprio quella religione e quella morale che sul piano filosofico risultano arbitrarie e impediscono il raggiungimento della felicità, sono in realtà utili strumenti di controllo per garantire la sicurezza sociale. Tale visione, e del resto tutte le idee lamettriane relative all'ambito politico quali ad esempio la fiducia nel dispotismo illuminato e il sostanziale disinteresse per un totale rinnovamento della società, sono diametralmente opposte alla concezione dello Stato e della società che emerge dalle parole di Camille e Hérault in I/1 e alla loro fiducia nella possibilità di un vivere sociale in cui ognuno segua le proprie inclinazioni senza nuocere agli altri. Un altro aspetto del pensiero lamettriano che non trova corrispondenza in *Dantons Tod* riguarda la giustificazione della morte su base materialistica – giustificazione che nel dramma viene respinta proprio dai personaggi che affermano in più punti una concezione dell'uomo e della morale di tipo materialistico. Non si può dunque affermare che la filosofia di La Mettrie venga ripresa *in toto* nella caratterizzazione dei dantonisti né è possibile leggere il sostrato filosofico di *Dantons Tod* all'insegna dell'affermazione di un materialismo antropologico di derivazione lamettriana. Del resto anche le altre opere letterarie, in particolare *Leonce und Lena*, mostrano in più punti una sostanziale critica di determinati aspetti che, seppur non rimandino specificatamente a La Mettrie, implicano necessariamente un netto rifiuto di alcuni punti centrali del suo pensiero, quali ad esempio la fiducia nel Sovrano illuminato e i tratti meccanicistici della sua visione dell'uomo.

Si è mostrato inoltre che la visione dell'uomo di La Mettrie e la sua concezione della società e della politica sono decisamente agli antipodi di quelle büchneriane, soprattutto per quanto riguarda il determinismo bio-

logico lamettriano e la visione aristocratica e sprezzante del popolo nonché il sostanziale conformismo politico del filosofo francese.

Relativamente a Helvétius, l'analisi testuale ha permesso invece di rilevare come vari aspetti della sua concezione dell'uomo e della società risultino sicuramente molto più vicini alla sensibilità büchneriana di quanto non si possa affermare per la filosofia di La Mettrie. Si tratta in particolare del c.d. determinismo sociale che caratterizza la sua visione dell'uomo e della società e che è diametralmente opposto all'organicismo lamettriano: il determinismo helveziano si radica nel principio dell'«uguaglianza naturale» e sfocia in una ottimistica fiducia nella possibilità di modificare la società e gli individui. A questi aspetti si aggiungono una visione sostanzialmente emancipatoria e libertaria nei confronti della sessualità e del piacere, un concetto di felicità che include la dimensione del soddisfacimento dei bisogni fisici, nonché una sostanziale attenzione per le condizioni materiali del popolo. Tuttavia, se si eccettuano questi presupposti di base e si considera invece lo sviluppo che essi trovano nel pensiero helveziano, allora si rileva nuovamente una netta distanza tra Büchner e Helvétius, soprattutto per quanto riguarda le idee relative al ruolo del Sovrano, la fiducia helveziana in un'azione di riforma pedagogico e legislativa 'dall'alto' e i tipi di soluzione da lui proposti alla questione della disparità tra ricchi e poveri, nonché l'etica del lavoro e l'estensione del concetto di felicità individuale alla virtù sociale – tutti principi diametralmente opposti a quelli su cui si fondano il pensiero e l'operato politico del Nostro.

Per quanto riguarda le opere letterarie di Büchner, il confronto testuale con la produzione matura di Helvétius (soprattutto con il *De l'Homme* ma anche con il *De l'Esprit*) ha permesso di rilevare solo pochissime corrispondenze testuali, ovvero quelle cui si è accennato più sopra relativamente al sostrato filosofico delle repliche 22 e 23 di Hérault e Camille in *Dantons Tod* e che riguardano il rapporto tra Stato e felicità e tra sfera sociale e privata. Si è visto tuttavia anche come tali corrispondenze coinvolgano solo aspetti isolati del pensiero helveziano ed estrapolati dal contesto in cui si trovano, contesto che invece mostra una visione complessiva dello Stato e del suo rapporto con la società che non trova riscontro nella caratterizzazione dell'ideologia dantonista. Sicuramente l'attacco alla morale comune, il relativismo etico e l'affermazione dell'universale ricerca della felicità che sottende a tutte le azioni umane, insomma quegli aspetti già evidenziati relativamente a La Mettrie, si ritrovano anche nell'opera di Helvétius. Tuttavia, i brani in cui essi vengono trattati non mostrano la stessa vicinanza lessicale, figurativa e stilistica con i corrispettivi passi büchneriani rilevata invece per le opere lamettriane. Inoltre nell'opera di Büchner non v'è traccia del tentativo di fondare una nuova morale portato avanti da Helvétius né della sua esaltazione del concetto di virtù seppur su basi utilitaristiche e relativistiche. Infine, conformemente alla necessità di limitare l'incidenza della natura sulla vita umana e affermare l'onnipotenza dell'educazione, manca in Helvétius quell'enfasi sulla natura su cui si fonda invece la critica alla morale condotta in *Dantons Tod*.

Una costante enfasi sulla natura e sulla completa sottomissione dell'uomo ad essa si ritrova invece nelle opere holbachiane e soprattutto nel *Système de la nature*. Proprio sulla base di questo aspetto si può affermare che tra *Dantons Tod* e il *Système* vi sia, almeno a livello lessicale e figurativo, una vicinanza maggiore rispetto a quella riscontrata tra il dramma büchneriano e le opere di Helvétius; tanto più che il costante riferimento alla natura, nel testo holbachiano, si ricollega direttamente al principio dell'*amour de soi* e alla critica alla morale comune, in modo del tutto analogo a quanto avviene in *Dantons Tod*. Le parti del *Système* relative all'*amour de soi* mostrano effettivamente, a livello lessicale, una cera vicinanza con i corrispettivi passi büchneriani e, trovandosi in parte tradotti anche nell'opera di Tennemann, è probabile che abbiano giocato un ruolo rilevante per la caratterizzazione dei dantonisti. Tuttavia, la vicinanza degli stessi passi büchneriani anche all'opera lamettriana non permette di individuare una fonte precisa di riferimento; inoltre, una attenta analisi del rapporto tra morale e natura in d'Holbach conduce a limitare la portata dell'influsso della sua opera sulla caratterizzazione dei dantonisti.

Sicuramente le repliche dei dantonisti e quelle di Marion e Payne mostrano evidenti corrispondenze di tipo lessicale e figurativo con alcuni passi del *Système,* ma si tratta di rimandi solo superficiali che non coinvolgono l'essenza del materialismo holbachiano, soprattutto se si considera il fatto che i principi della nuova morale delineata da d'Holbach mostrano in più punti una certa diffidenza nei confronti del piacere fisico e in particolare sessuale. Lo stesso vale per l'ambito politico, dal momento che, come si è accennato più sopra, l'ideale di Stato dantonista mostra precisi rimandi letterali alle idee holbachiane relative al rapporto tra Stato, felicità individuale e sociale, ma non coinvolge tutto il pensiero politico d'Holbach.

Il confronto diretto tra le idee politiche holbachiane e quelle di Büchner ha permesso poi di rilevare che le opere di d'Holbach, in particolare il *Système de la nature*, il *Système social* e *La politique naturelle*, mostrano sicuramente alcuni aspetti progressisti non lontani dalla sensibilità büchneriana, in particolare quelli relativi all'origine sociale dei crimini, alla centralità data alla questione della disparità tra ricchi e poveri, all'attenzione per le condizioni materiali del popolo e all'idea che la società debba garantire la felicità di tutti e perda i suoi diritti sui singoli se non implica per loro alcun vantaggio. Tuttavia, le soluzioni proposte da d'Holbach a tali problematiche (soluzioni che sono di carattere prettamente etico) e la visione della società ideale e dei rapporti tra ricchi e poveri che emerge dalle sue opere, tradiscono un conservatorismo diametralmente opposto al pensiero politico di Büchner. A considerazioni analoghe conduce anche l'esame delle affermazioni holbachiane relative al ruolo del Sovrano illuminato e alla questione delle rivoluzioni.

In genere, l'analisi testuale ha portato a limitare la portata dell'influsso dei materialisti francesi sulla produzione büchneriana. Se per ciò che concerne il pensiero politico e la concezione dell'uomo e della società, è emersa tutta la distanza che separa Büchner dal materialismo illumini-

stico, per quanto riguarda le sue opere letterarie, invece, il rimando ad alcuni aspetti del pensiero dei tre filosofi considerati risulta evidente; tuttavia esso è di natura tale da non permettere di leggere nella produzione letteraria l'affermazione di un materialismo antropologico di derivazione lamettriana, holbachiana o helveziana. Mentre infatti alcuni aspetti del pensiero di questi filosofi vengono effettivamente ripresi e affermati, altri vengono o del tutto ignorati oppure rifiutati, criticati, sottoposti a satira. In particolare, l'analisi testuale ha mostrato che in genere vengono ripresi solo quegli elementi che conducono ad una riabilitazione del corpo contro ogni processo di idealizzazione o repressione e che mirano ad affermare la dignità dell'uomo solo sulla base della sua esistenza materiale al di là di ogni sistema metafisico religioso. Il rimando al materialismo illuministico – che corrisponde in parte anche alle necessità drammaturgiche di realismo per quanto riguarda la caratterizzazione dei dantonisti in *Dantons Tod* – ha dunque una funzione prettamente provocatoria e dissacrante e viene sfruttato da Büchner per condurre un aperto attacco contro ogni sistema etico, filosofico, estetico o religioso basato sulla negazione della realtà materiale umana e quindi del corpo, che invece si configura sempre, nelle sue opere, come realtà imprescindibile. Questa rivalutazione del corpo, o meglio dell'uomo nella sua materialità, al di là di ogni sistema metafisico – rivalutazione che nelle opere dei tre filosofi si carica di tratti di profondo 'umanismo' non lontani dalla sensibilità büchneriana – è sicuramente l'elemento più importante del materialismo illuministico che si ritrova effettivamente nell'opera di Büchner.

Tuttavia, si è visto anche come alcuni aspetti della concezione dell'uomo, soprattutto di La Mettrie e d'Holbach, così come essa era recepita all'epoca[2], vengano esplicitamente rifiutati da Büchner negli scritti filosofici e nella *Probevorlesung* e siano sottoposti a satira sia in *Woyzeck* che in *Leonce und Lena* nelle immagini dell'«uomo macchina» e dell'«uomo animale». Tali immagini rappresentano del resto allo stesso tempo *bersaglio* ma anche *strumento* di critica poiché vengono sfruttate in senso provocatorio e ironico anche contro certe tendenze idealistiche della medicina coeva (in *Woyzeck*) e contro il sistema di rigide convenzioni della società borghese (in *Leonce und Lena*).

Per quanto riguarda la questione della concezione della natura, una considerazione più approfondita delle opere di La Mettrie e d'Holbach porta a limitare la rilevanza degli aspetti meccanicistici del loro pensiero. In particolare, fermo restando le evidenti differenze tra la visione della natura di La Mettrie, quella di d'Holbach e quella che emerge dalla produzione büchneriana, l'analisi testuale ha permesso di rilevare anche elementi di possibile vicinanza che portano a rettificare almeno in parte l'idea che la collocazione dell'opera scientifica di Büchner nell'ambito della *Naturphilosophie* contrasti necessariamente con la ripresa di alcuni elementi del materialismo illuministico nelle opere letterarie. Ciò vale soprattutto per La Mettrie, la cui visione presenta non solo tratti vitalistici e dinamici ma anche elementi protoevoluzionistici, nonché un esplicito ri-

fiuto delle cause finali in alcuni brani del *Système d'Epicure* che mostrano analogie con la critica büchneriana all'idea della «Zweckmäßigkeit» della natura. Si è evidenziato inoltre che in vari punti delle opere lamettriane emerge una visione profondamente contemplativa della natura che si distanzia nettamente dal meccanicismo di matrice cartesiana: la natura viene descritta come una unità viva, pulsante e in continua trasformazione, la cui potenza si manifesta in tutte le forme, dalle più semplici alle più complesse, senza che si stabilisca alcun ordine gerarchico tra gli esseri. Tale visione non è poi così distante da quella che si rileva in vari passi di *Lenz*, *Dantons Tod* e della *Probevorlesung*. Tutti questi aspetti non si manifestano in corrispondenze testuali tali da lasciar pensare ad un rimando all'opera lamettriana da parte di Büchner, ma permettono almeno di riconsiderare la questione del rapporto tra *Naturphilosophie* e materialismo.

Per quanto riguarda d'Holbach, anche nelle sue opere emerge in più punti una visione della natura che si distanzia dal meccanicismo e presenta tratti prettamente dinamici e evoluzionistici. Tuttavia, la concezione holbachiana, essendo più marcatamente finalistica, si allontana da quella di Büchner più di quanto non si sia rilevato per La Mettrie. Dal confronto testuale tra alcuni passi di *Dantons Tod* e del *Système*, è emerso che alcuni aspetti della visione di d'Hobach vengono effettivamente ripresi nel dramma: in particolare l'idea dell'eternità della natura, affermata più volte dai dantonisti, e quella della fatalità o necessità universale che regola il cosmo – idea che si ritrova, seppur con toni e intenti diversi, sia nella replica 370 di St. Just che in alcune repliche di Lucile, Danton e Payne. Se St. Just si fa convinto assertore del principio della necessità universale, in un passo che mostra evidenti corrispondenze testuali con un brano fondamentale del *Système* in cui si conduce una sostanziale naturalizzazione della Storia e degli eventi umani, gli altri personaggi danno invece espressione ad un netto rifiuto di tale principio e soprattutto della giustificazione della morte e del dolore che da esso deriva. La ripresa di alcuni aspetti del materialismo si unisce dunque in più punti del dramma anche ad un moto di rivolta contro gli stessi, rivolta che si configura come ribellione del singolo individuo al dolore e alla perdita del proprio corpo e che tradisce l'impossibilità di ricorrere a giustificazioni sia di tipo religioso che filosofico.

In altre parole, la rivalutazione del corpo nella sua fisicità se da un lato si basa su assunti materialistici, dall'altro conduce anche ad una critica degli stessi, come essi sono delineati nella filosofia di d'Holbach, ma in fondo anche di La Mettrie e Helvétius (almeno per quanto concerne la giustificazione della morte e della sofferenza). È nella sottovalutazione del dolore e dell'esperienza soggettiva della morte che Büchner sembra individuare il punto debole del materialismo illuministico.

Anche in *Lenz* si rileva lo stesso moto di ribellione del singolo alla sofferenza e alla perdita del corpo, tuttavia l'accento si sposta qui sul rifiuto dell'escatologia cristiana e della sua giustificazione del dolore e della morte come strumenti di redenzione e salvezza. La critica al materialismo illuministico non sfocia dunque mai, nelle opere di Büchner, in un

ripiegamento sulla religione. Il pensiero büchneriano rimane fondamentalmente ateo: laddove tuttavia l'ateismo dei filosofi considerati si sviluppa tutto sul piano razionale e nasce dal rifiuto dell'irrazionalità delle idee religiose, quello di Büchner trova le sue radici nel «sentimento», nel senso in cui questo termine è usato nella replica 384 di Payne. Nelle risposte date alla questione della dissoluzione del corpo e del dolore del singolo individuo, si manifestano dunque, nell'opera büchneriana, tutti i limiti tanto della religione cristiana quanto della filosofia materialistica di derivazione illuministica.

Riassumendo, l'analisi condotta in questo lavoro ha permesso di evidenziare che, in tutta la produzione büchneriana, la vita materiale del corpo, con i suoi bisogni, le sue sofferenze, le sue pulsioni, si presenta come una realtà imprescindibile sulla base della quale vengono rifiutate o attaccate tutte quelle tendenze alla negazione o repressione della realtà fisica umana, alla idealizzazione o spiritualizzazione dell'uomo, che caratterizzavano i diversi ambiti della cultura del tempo, da quello prettamente etico-religioso a quello medico psichiatrico a quello filosofico e ovviamente anche a quello politico. L'importanza data alle condizioni materiali del popolo e alla questione dei bisogni primari e dei diritti dei corpi, pone Büchner in contrasto con certe tendenze ascetiche dei movimenti rivoluzionari coevi, quelle neogiacobine, e lo avvicina invece al neobabuvismo, che recupera in parte gli aspetti sensualistici del pensiero sansimoniano e del materialismo francese del Settecento. Si è visto anche come l'affermazione della dignità dell'uomo nella sua materialità e fisicità mostri un certo influsso del materialismo settecentesco, ma allo stesso tempo si distanzi da alcuni principi fondamentali dei tre filosofi materialisti: proprio sulla base di una rivalutazione dell'esistenza materiale del corpo e quindi della vita dell'individuo, si porta avanti nella produzione büchneriana un netto rifiuto della giustificazione razionale della morte e del dolore cui approdano invece i materialisti francesi, nonché una critica a quella visione del corpo come 'oggetto', materiale e meccanico, che caratterizza almeno in parte (secondo la ricezione dell'epoca) il loro pensiero.

Infine, l'analisi dell'ambito più prettamente estetico ha permesso di rilevare che la centralità assunta dal *Leib* nell'opera büchneriana, si riflette anche nella critica all'idealismo e al classicismo condotta nelle lettere e nelle opere letterarie (in particolare in *Lenz, Dantons Tod* e *Leonce und Lena*). Tale critica si articola infatti proprio sulla contrapposizione tra corpo finto o inanimato e corpo vero, vivo e pulsante, ovvero tra le marionette rappresentate dagli «Idealdichter» e i «Menschen von Fleisch und Blut» cui si volge lo sguardo di Büchner. I passi di *Dantons Tod* e *Lenz* in cui sembra delinearsi una contrapposizione tra arte e vita non danno solo espressione al principio della priorità dell'arte sulla vita, non propongono solo un'arte che nasca da un atteggiamento di partecipazione alla realtà, ma affermano anche che una elaborazione artistica della vita umana che stimoli nel destinatario un atteggiamento di profonda empatia non può mai prescindere dalla realtà materiale dei corpi, ovvero dalla rappresen-

tazione dell'uomo come *Leib*. La centralità della vita come «unico criterio in materia artistica» arriva a coincidere con la centralità del corpo, cosicché per Büchner non è possibile rappresentare l'uomo se non come *corpo*, letteralmente come *Leib*, nel senso fenomeonologico del termine, ovvero come soggetto di percezione, sensazione e esperienza, imprescindibile per l'identità dell'individuo e anzi inerente ad essa. In questo senso si può parlare di una vera e propria *Leibesästhetik* che, ponendo il *Leib* al centro della rappresentazione, include sicuramente la dimensione della sofferenza, della malattia, della morte come fine materiale privata di qualsiasi significato di ordine metafisico, religioso o filosofico, ma implica anche quella della vita, del piacere, del desiderio, quindi della speranza.

Note

[1] B. Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, cit., p. 300.

[2] Si ricorda qui che la questione del meccanicismo ad esempio di La Mettrie o d'Holbach è decisamente controversa nell'ambito degli studi filosofici specifici, tuttavia, come si è visto nel quarto capitolo, la ricezione coeva e di poco successiva, si concentrava proprio sugli aspetti meccanicistici (e ateistici) del loro pensiero.

SINTESI IN TEDESCO
ZUSAMMENFASSUNG IN DEUTSCHER SPRACHE

«FLEISCH UND BLUT»: DER LEIB IM WERK GEORG BÜCHNERS. BÜCHNER, ROUSSEAU UND DIE FRANZÖSISCHEN MATERIALISTEN DES 18. JAHRHUNDERTS

Das gesamte Werk Georg Büchners ist durch eine außerordentliche Fülle von Bildern, Witzen, Metaphern und Ausdrücken gekennzeichnet, die sich auf das semantische Feld der Körperlichkeit und insbesondere des menschlichen Körpers beziehen. Aus rein sprachlicher Sicht tragen diese häufig wiederkehrenden, konkreten – manchmal brutalen – Bezüge auf die physische Realität des Menschen, die zum Teil wohl auf die medizinisch-wissenschaftliche Bildung des Autors zurückzuführen sind, zu einer unverkennbaren, expressiven Konkretheit bei, die das gesamte Schaffen Büchners prägt. Allerdings dienen sie nicht nur der Steigerung und Intensivierung der sprachlichen Ausdruckskraft, sondern fungieren auch als Träger einer Vielfalt von Bedeutungen und Thematiken. Ziel der vorliegenden Monographie ist, diese Bedeutungen zu identifizieren und aufzuzeigen und die Wertigkeit des Körpers in Büchners Werk in drei fundamentalen Forschungsbereichen zu untersuchen: Dem politischen, dem erotischen und dem philosophisch-wissenschaftlichen Bereich. Anhand der Analyse dieser drei Bereiche wird gezeigt, dass der Körper, oder besser gesagt der *Leib* – verstanden im phänomenologischen Sinne als erlebter und gelebter Körper, Zentrum der subjektiven Wahrnehmungen und Empfindungen – nicht nur eine zentrale Rolle in der Bildlichkeit der Werke Büchners spielt, sondern auch im Brennpunkt des Büchnerschen Menschenbilds steht. Somit nimmt er, gerade in seiner physisch-existentiellen Dimension, sowohl in den o. g. Bereichen als auch in der Büchnerschen Ästhetik eine fundamentale Bedeutung ein.

Obwohl in einigen kürzlich in der Fachliteratur erschienenen Beiträgen die Bedeutung der Körperlichkeit im Werk Georg Büchners hervorgehoben wird[1], liegt bislang keine Studie vor, die sich auf diesen semantischen Komplex konzentriert und seine unterschiedlichen Facetten auf der Basis einer Analyse des Gesamtwerks und der verschiedenen thematischen Felder erforscht. Die in meiner Arbeit durchgeführte Untersuchung basiert dagegen auf einer punktuellen Analyse sowohl der literarischen Werke[2] (*Dantons Tod, Lenz, Leonce und Lena, Woyzeck*), als auch der politischen (*Der Hessische Landbote*), wissenschaftlichen und philosophischen Produktion[3] (*Probevorlesung über Schädelnerven*, *Mémoire sur le système nerveux du barbeau*, die Schriften *Cartesius* und *Spinoza*), wenngleich *Dantons Tod* besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, da in diesem Drama dem

Körper eine gewichtigere Bedeutung zuteil wird, insbesondere auf der Ebene der Bildlichkeit.

Diese Monographie stützt sich auf eine sorgfältige Textanalyse nicht nur der Werke Büchners, sondern auch der Texte von Rousseau, La Mettrie, d'Holbach und Helvétius, die in den verschiedenen Kapiteln behandelt werden. Angesichts der großen strukturellen Bedeutung der Quellen für Büchners Schreibverfahren basiert die Untersuchung außerdem auch auf einem Vergleich zwischen den zu analysierenden Stellen der Büchnerschen Werke und den jeweiligen von Büchner gebrauchten Quellen, wie sie im kritischen Apparat der *Marburger Ausgabe* identifiziert und ausgewählt wurden[4]. Somit wird untersucht, welche Rolle der jeweilige Bezug auf den Bereich der Körperlichkeit in der Verarbeitung der Quellen spielt.

Einleitend wird erklärt, warum im Titel dieser Arbeit, wie in der gesamten Monographie, das Wort *Leib* an Stelle des heute geläufigeren Terminus *Körper* benutzt wird. Dabei wird zunächst erläutert, wie Büchner diese zwei Wörter gebraucht: Während er in den wissenschaftlichen und philosophischen Schriften fast ausschließlich das Wort *Körper* benutzt[5], ist in den literarischen Werken wie auch im *Landbote*[6] fast nur das Wort *Leib* zu finden (*Körper* taucht lediglich in *Dantons Tod* auf, und zwar fünf Mal[7], während *Leib* 18 Mal in diesem Drama und insgesamt 34 Mal in der literarischen Produktion verwendet wird). Aus den Definitionen der zwei Begriffe, die sich im Grimmschen *Deutschen Wörterbuch* sowie in anderen Wörterbüchern des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts[8] befinden, lässt sich feststellen, dass Büchners Verwendung dieser zwei Wörter dem geläufigen Sprachgebrauch seiner Zeit entspricht. Damals wurde das Wort *Körper*, das ursprünglich die Bedeutung *Leichnam* besaß[9], fast nur im medizinischen und wissenschaftlichen Bereich benutzt, während der Gebrauch des Wortes *Leib* – ursprünglich Synonym für *Leben / Lebender*[10] – im Alltag und in literarischen Zusammenhängen viel verbreiteter war und die Konnotation *lebendiger / beseelter Leib* innehatte[11]. Gerade diese assoziative Nähe zwischen *Leib* und *Leben,* die in dem damaligen Sprachgebrauch viel stärker als heute gewesen zu sein scheint, erweist sich in Bezug auf Büchners Werk als besonders wichtig, gilt hier doch das Leben als das »einzige Kriterium in Kunstsachen«[12]. Zudem wird aus dieser Monographie ersichtlich, dass die Darstellung des Lebens des Menschen immer mit der Repräsentation des Leibes, oder, besser gesagt, des Menschen als Leib übereinstimmt.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bis heute hat sich also eine deutliche Veränderung im Sprachgebrauch ergeben, die in einer Umkehrung der Häufigkeit und Alltäglichkeit der Verwendung der beiden Begriffe besteht und der immer wieder eine bestimmte Bedeutung zugeschrieben wird. So vermutet Soentgen in seiner Einführung in die Leibesphänomenologie von Hermann Schmitz, dass sich in den letzten 200 Jahren mit dem Begriff *Körper* eine bestimmte Perspektive auf den menschlichen Körper durchgesetzt hat, nämlich eine wissenschaftliche, die den Körper als

messbaren, in Einzelteile zerlegbaren Gegenstand begreift, der von dem *Selbst* getrennt ist. Die Durchsetzung des wissenschaftlichen Diskurses über den Körper habe gleichzeitig eine allmähliche Verdrängung der Perspektive des Leibes verursacht.[13]

Obwohl Büchners Texte dem Sprachgebrauch seiner Zeit entsprechen, war in meiner Arbeit eine kurze Betrachtung der unterschiedlichen Konnotation der beiden Wörter notwendig, zumal die italienische Sprache nur eine einzige Übersetzung für die zwei deutschen Termini kennt, nämlich *corpo* – ein Wort, in dem die semantische und assoziative Dimension des germanischen Begriffs *Leib*, der auch sehr deutliche religiöse Konnotationen hat[14], völlig verloren geht. Die zwei deutschen Wörter sind keine eindeutigen Synonyme und haben eine unterschiedliche Konnotation, deren Erläuterung sich als sehr aufschlussreich für die Analyse des Büchnerschen Werks erwiesen hat. Ohne auf sprachgeschichtliche Fragen eingehen zu können, habe ich insbesondere auf phänomenologische Studien zurückgegriffen, die sich ausführlich mit der Unterscheidung zwischen Körper und Leib auseinandersetzen. Die Unterscheidung basiert im Allgemeinen auf der Annahme, dass der menschliche Körper durch eine doppelte Gegebenheit gekennzeichnet ist: Er existiert einerseits als Körper im Sinne eines materiellen Objekts, das sich dem Bewusstsein ähnlich wie andere Objekte präsentiert, andererseits als Leib, d. h. als belebter und gelebter Körper, der von innen heraus, als der *eigene* Körper empfunden wird. So zielt der Begriff *Körper* auf einen sinnlich erfassbaren Gegenstand ab, während der Begriff *Leib* auf Phänomene des eigenleiblichen Spürens und Wahrnehmens, der affektiven Betroffenheit, der Subjektivität verweist. Die zwei deutschen Begriffe beschreiben den Körper aus unterschiedlichen Perspektiven: Jener, die sich in der Verwendung des Wortes *Körper* ausdrückt und ihn zum *Objekt* macht, und jener, die den *eigenen* Körper fokussiert, den man erlebt als das, was das Selbst an sich und in sich physisch spürt, also als *Subjekt* des Fühlens, des Wahrnehmens und des Empfindens, eben als *Leib*.

Fundamental sind hierfür insbesondere die Überlegungen Edmund Husserls in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1952). Obwohl ich mich nicht ausführlich mit Husserls Phänomenologie auseinandersetzen konnte, habe ich in Kürze die Aspekte seiner Leibesauffassung behandelt, die mir besonders wichtig für meine Arbeit erschienen. Während der Körper für Husserl nur das »materielle Ding« darstellt, ist der Leib einerseits »physisches Ding, *Materie*«[15] und andererseits Wahrnehmungs- und Willensorgan[16] sowie »Lokalisationsfeld von Empfindungen und Gefühlsregungen«[17] (Kälte, Wärme, Hunger, Durst, Schmerz, Angst, Spannung, Müdigkeit, Lust usw.). Somit macht der Leib ein »Grundstück der realen Seelen- und Ichgegebenheit«[18] aus, er bildet mit der Seele eine »eigene Erfahrungseinheit«[19] und ist unentbehrlich für die »Konstitution der seelischen Realität«[20]. Der Leibbegriff beinhaltet also auch das Selbst, um dessen Leib es konkret geht, während der Körper als naturwissenschaftliches *Objekt* vom Selbst völlig losgelöst

ist. Außerdem zieht der Leib, wie insbesondere Hermann Schmitz in seiner Phänomenologie betont[21], die Dimension des »Spürens« mit ein und konstituiert sich als *Subjekt* nicht nur der Wahrnehmung, sondern auch der unterschiedlichsten Empfindungen (z. B. Schmerz, Genuss, Lust usw.) und Bedürfnisse (Hunger, Durst usw.).

Es ist interessant zu beobachten, dass in Sprachen, die nur einen Begriff für den Körper kennen, wie z.B. das Englische, Französische und Italienische, normalerweise keine Unterscheidung in der Übersetzung gemacht wird. Besteht jedoch die Notwendigkeit einer Differenzierung, wie in den Übersetzungen der Werke Husserls oder in anderen phänomenologischen Studien, so wird *Leib* beispielsweise mit »body proper«[22] im Englischen oder »corps propre«[23] im Französischen übersetzt, während man im Italienischen »corpo organico« (organischer Körper), »corpo vivo« oder »vivente« (lebendiger oder lebender Körper) aber auch bezeichnenderweise »carne« (Fleisch)[24] verwendet. *Körper* hingegen wird im Italienischen häufig mit »corpo somatico« (somatischer Körper), »corpo fisico« (physischer Körper) und »corpo cosa« (Ding-Körper) übersetzt.[25]

Die zwei Perspektiven, die gemäß der phänomenologischen Studien den zwei Begriffen *Körper* und *Leib* zugrunde liegen, spiegeln sich auch im Büchnerschen Werk wider: Wenn hier der menschliche Körper im philosophischen oder wissenschaftlichen Bereich *studiert* wird, d.h. wenn er Objekt der wissenschaftlichen Forschung ist, dann ist er *Körper*; wenn er im literarischen Werk dargestellt wird, dann ist er *Leib*, d.h. lebendiger und gelebter Körper, Subjekt, das die Außenwelt wahrnimmt und jeweils Schmerzen, Krankheit, Begehren, Bedürfnisse, Genuss empfindet und erlebt. Den unterschiedlichen Gebräuchen scheinen also zwei unterschiedliche Herangehensweisen zu entsprechen, durch die sich der Autor dem Menschen annähert: Die der Distanz und der wissenschaftlichen Beobachtung und die der Teilnahme und der Empathie, des »Mitempfindens«[26], das für Büchner zugleich Ursprung und Ziel des künstlerischen Schaffens ist.

In dieser Zusammenfassung werde ich aus stilistischen Gründen beide Wörter synonym benutzen und jeweils vermerken, wenn der Begriff *Leib* im phänomenologischen Sinne gebraucht wird.

Im ersten Kapitel der vorliegenden Monographie wird der Forschungsstand in Bezug auf die für sie relevanten Bereiche dargestellt: Der Körper und die Körperlichkeit im Werk Büchners (1.1); die Frage des Büchnerschen politischen Denkens und dessen Widerspiegelung im literarischen Werk (1.2); die so genannte »Thematik der Liebe« (1.3); die Problematik der philosophischen Grundlage seiner wissenschaftlichen Produktion (1.4) und deren Verhältnis zu dem philosophischen Substrat der literarischen Werke (1.5); schließlich die Frage der Büchnerschen Ästhetik (1.6). Angesichts der außerordentlichen Menge an Beiträgen und der Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit der Auslegungen konnte ich nicht die gesamte Entwicklung der Büchnerforschung schildern, weshalb ich mich auf die

o.g. Schwerpunkte konzentriert und dabei versucht habe, jene zentralen Fragen und Probleme zu identifizieren und zu erläutern, die in der Sekundärliteratur noch offenstehen und Gegenstand der Diskussion sind.

Der Bereich der Körperlichkeit stellt, wie schon erwähnt, ein noch offenes Feld dar, da nur wenige Beiträge hierzu vorliegen, die sich größtenteils lediglich auf isolierte Aspekte oder einzelne Werke konzentrieren[27].

Hingegen ist der politische Aspekt in Denken und Werk Büchners Gegenstand zahlreicher Interpretationen. Obwohl man seit den 70er Jahren auf empirische Art und Weise versucht hat, das Verhältnis zwischen dem Büchnerschen politischen Denken und Handeln und den zeitgenössischen revolutionären Strömungen zu erforschen[28], besteht noch kein Einvernehmen bezüglich der politischen Verortung Büchners und vor allem ihrer eventuellen Auswirkung auf die Darstellung des politischen Konflikts in *Dantons Tod* – d.h. der Frage, welche der im Drama geschilderten Faktionen als Sprachrohr des Autors zu betrachten sei[29].

Was die Thematik der Sexualität und der Erotik angeht, so fand Ende der 70er Jahre nach langer Verleugnung und Dämonisierung[30] eine Rehabilitation derselben[31] statt, in deren Zusammenhang diesem Themenkomplex eine positive Bedeutung in Büchners Werk und Menschenbild zugeordnet wurde. Diese Haltung wurde jedoch zuweilen in den 80er und 90er Jahren zugunsten einer negativen Interpretation abgelehnt. In den neuesten Beiträgen wiederum herrscht Unsicherheit über Funktion und Wertigkeit der Erotik[32] im Werk Büchners sowie über die damit verbundene Annäherung an die weiblichen Figuren.

Bezüglich des wissenschaftlichen und philosophischen Bereichs offenbart die Betrachtung der Sekundärliteratur hauptsächlich zwei offene Probleme. Zum einen die Schwierigkeit, die naturphilosophische und besonders die idealistisch-morphologische Ausrichtung von Büchners naturwissenschaftlichem Denken[33] mit dem progressiven Charakter seiner politischen Überzeugungen und vor allem mit der materialistischen Grundlage seiner literarischen Produktion in Einklang zu bringen[34]; zum anderen die Frage des Büchnerschen Materialismus[35] und vor allem des (eventuellen) Verhältnisses zwischen Büchners Denken und Werk und dem Materialismus der französischen Aufklärung, insbesondere der Philosophie von La Mettrie, d'Holbach und Helvétius. Mit letzterer Frage befasst sich insbesondere das vierte Kapitel der vorliegenden Monographie.

Hinsichtlich Büchners Ästhetik hat die Analyse der zahlreichen Beiträge, die sich mit einigen Fragen der Büchnerschen Poetik beschäftigen – wie beispielsweise dem Antiklassizismus und Antiidealismus, dem Realismus und dem Mitleid –, keinen einheitlichen Diskurs und keine einheitliche Problematik aufgezeigt[36]. Die interessantesten Anregungen boten jene Beiträge, die Büchners Werk, ausgehend von seiner Kritik am Idealismus, im Sinne einer »Todesästhetik«[37] oder einer radikalen »Antiästhetik«[38] interpretieren. Mit diesem Interpretationsansatz habe ich mich im letzten Kapitel auseinandergesetzt.

Die in dieser Monographie durchgeführte Analyse der Bedeutung des Leibes im Werk Büchners trägt dazu bei, Licht in die in der Fachliteratur offenstehenden Fragen zu bringen, indem sie verschiedene Themenbereiche beleuchtet und somit eine *integrierte* Annäherungsweise an die unterschiedlichen Problematiken ermöglicht.

Im zweiten Kapitel wird der Bereich der Politik fokussiert, wobei gezeigt wird, wie die Analyse der die Körperlichkeit häufig aufgreifenden Bildlichkeit einerseits einige interpretatorische Knoten von *Dantons Tod*, *Woyzeck* und *Leonce und Lena* lösen kann und andererseits auf eine zentrale Bedeutung der menschlichen physischen Realität für Büchners politisches Denken und Handeln verweist (was sich sowohl im *Landboten* als auch in Büchners Briefen und anderen biographischen Zeugnissen zeigt[39]). Die leidenden und unterdrückten Leiber der Menschen der »großen Masse« sind es, in denen Büchner das »einzige revolutionäre Element in der Welt«[40] sieht. Jegliches politisch-revolutionäre Handeln soll auf eine Umwälzung der sozioökonomischen Verhältnisse der Ausbeutung abzielen – Ausbeutung, die sich primär sowohl *metaphorisch* als auch *wortwörtlich* als Zerrüttung und Schinderei der Körper erweist. In anderen Worten manifestieren sich die Folgen der sozialen und ökonomischen Ungerechtigkeiten primär in und auf den Leibern der Individuen, weshalb das politische Handeln zunächst aus dem Bewusstsein des sozialen Ursprungs der körperlichen Verwertung und »Abstumpfung«[41] der Mehrheit des Volks hervorgehen soll.

Im Mittelpunkt des politischen Denkens Büchners steht also der »Leib des Volkes« in dem Sinne, wie dieses Bild zu Beginn des *Landboten* auftaucht[42], d.h. als eine Masse von konkreten einzelnen Leibern mit ihren Bedürfnissen und ihren Rechten. Dieser Aspekt spiegelt sich in der Darstellung der »Bürger« in *Dantons Tod* wider, die als Träger des revolutionären Potentials im Drama gelten, obwohl ihre Charakterzeichnung eine bestimmte Ambivalenz aufweist, die es nicht ermöglicht, sie durch und durch als Sprachrohr des Autors zu betrachten. Die Analyse des politischen Konflikts, der das dramaturgische Gerüst ausmacht, zeigt, dass keiner der dramatischen Agenten dieses Konflikts – Robespierristen, Dantonisten und Bürger – das politische Denken Büchners verkörpert, sondern dass die verschiedenen politischen Positionen im Drama in Frage gestellt werden. Im Einzelnen wird gezeigt, dass diese Infragestellung, die zwar die historischen Ereignisse der Französischen Revolution betrifft, jedoch auch eine Überlegung zu den zeitgenössischen revolutionären Bewegungen zu Zeiten Büchners miteinbezieht, gerade durch den semantischen Komplex des Körpers geschaffen wird. Aus der Analyse des »Leib des Volkes«-Bildes, das sowohl Camille (I/1, Repl. 23) als auch Robespierre (I/2, Repl. 82) verwenden, geht hervor, dass jeder Agent des politischen Konflikts als Träger einer jeweils unterschiedlichen Auffassung vom Begriff des »Leib[es] des Volkes« fungiert, die wiederum mit einer ganz bestimmten Einstellung zur menschlichen *Physis* verbunden ist.

Um die Wertigkeit der Bilder des »Leib[es] des Volkes« bei Robespierre und Camille zu erläutern, werden der philosophische und der politische Hintergrund, auf den sich die Figuren implizit beziehen, untersucht. Auf Basis der Textanalyse und des vorherigen Vergleichs mit den von Büchner zu Rate gezogenen historischen Quellen[43] wird festgestellt, dass der von Robespierre in I/2 angesprochene »Leib des Volkes« auf Rousseaus Begriff des *corps politique* bzw. *corps du peuple* zurückzuführen ist, der insbesondere im *Contrat social*[44] thematisiert wird. Der Bezug zu Rousseau, der in der Fachliteratur bisher fast völlig ignoriert wurde, wird durch weitere nicht immer aus den historischen Quellen ableitbare textliche Parallelen bezüglich der Figur des »Gesetzgebers«, des Tugendbegriffes sowie der Beziehung zwischen Ethik und Politik bekräftigt. In Robespierres Vorstellung vom »Leib des Volkes«, der eine kollektive, abstrakte Konnotation besitzt und von einer vollständigen Sublimierung des konkreten Bezugs auf den leiblichen Körper gekennzeichnet ist, drückt sich eine bestimmte Einstellung gegenüber dem Staat und dem Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft aus, die auf einer wesentlichen Fusion zwischen der Sphäre der Politik und jener der Ethik beruht und auf die völlige Aufopferung des Privaten zugunsten des Gemeinwohles, also des Individuums zugunsten der Gemeinschaft, abzielt. Diese Aufopferung entpuppt sich zugleich als Verdrängung der »impulsions physiques«[45] der einzelnen Individuen im Namen eines asketischen Tugendideals, d. h. als Repression und Verleugnung des Körpers, der als Leib unvermeidlich *privat* ist. Des Weiteren wird gezeigt, wie der Textvergleich zwischen der Charakterzeichnung Robespierres und dem *Contrat social* neues Licht auf die Auslegung des von Robespierre in I/6 gebrauchten Begriffes der »sociale[n] Revolution« wirft und die Unzulässigkeit, hierin den Ausdruck der politischen Überzeugungen Büchners zu lesen, deutlich macht[46].

Der von Camille in I/1 beschriebene »Leib des Volkes« hingegen scheint, wie auch die vorherige Replik Héraults auf die Reorganisation der Republik (Repl. 22-23), auf einen ganz anderen philosophischen Hintergrund zurückzugreifen, der zwar Saint-Simon und Heine, jedoch auch einige Prinzipien des politischen Denkens d'Holbachs[47] und Helvétius'[48] miteinbezieht. Obwohl sich aus der gesamten Betrachtung der Vorstellungen d'Holbachs und Helvétius' von Staat und Gesellschaft feststellen lässt, dass diese nicht *in toto* in der Charakterzeichnung der Dantonisten übernommen werden, konnte der Textvergleich zwischen den obengenannten Repliken und *Système social*, *Système de la nature*, *La politique naturelle* sowie *De l'Homme* deutliche Übereinstimmungen vor allem bezüglich des Verhältnisses zwischen Staat und gesellschaftlichem und individuellem Glück ans Licht bringen[49]. Diese Übereinstimmungen betreffen insbesondere die Idee, dass das Ziel des Staates das Glück der Gesellschaft sein solle; die Vorstellung, dass das gesellschaftliche Glück aus dem »größten Glück der größten Zahl«, das heißt aus der Summe der »bonheurs particuliers«[50] der Individuen resultiere; die Idee, dass jedes Mitglied der Gesellschaft die eigene persönliche Suche nach dem Glück (*bonheur*) und dem Wohlbefin-

den (*bien-être*) frei entfalten solle, ohne dass sich ihm der Staat in den Weg stelle, sofern die individuelle Suche den anderen Individuen nicht schade[51]; schließlich, insbesondere hinsichtlich des Werkes Helvétius', die Ablehnung jeglichen Eingreifens des Staates in die Privatsphäre aus ethischen Gründen (es sei denn, dem Allgemeinwohl werde geschadet).

Der Aufopferung des Individuums, auf der Robespierres Vorstellung vom »Leib des Volkes« basiert, wird also in den Worten der Dantonisten eine Aufwertung der Rechte der Individuen entgegensetzt. Diese Opposition ergibt sich nicht auf der Ebene der politischen und bürgerlichen Rechte oder der unterschiedlichen Vorstellungen vom dem zu gründenden ökonomischen und sozialen System, sondern drückt sich vielmehr in einer unterschiedlichen Haltung gegenüber der physischen Realität der Menschen aus. Während die Aufopferung des privaten Interesses zugunsten des Gemeinwohls für Robespierre mit der Aufopferung des konkreten und materiellen Leibes und seiner Bedürfnisse und Wünsche einhergeht, besteht Héraults und Camilles Plädieren für das Individuum in einer wesentlichen Wiederaufwertung der *materiellen* Rechte der Menschen, also ihrer Körper, und führt somit auch gleichzeitig zu einer Rehabilitation des physischen Genusses. Die Dantonisten setzen sich der radikalen Sozialisierung des Individuums, zu der die für das politische Denken Robespierres typische Fusion zwischen Ethik und Politik führt, entgegen, gerade indem sie sich auf die Rechte des Körpers berufen. Der Leib konstituiert sich also in den Repliken Camilles und Héraults sowie später in der Charakterisierung anderer Figuren wie etwa Danton, Marion und Payne als Träger der Individualität und der Einmaligkeit eines Jeden gegen das Eingreifen des Staates und gegen jene Prozesse der Homologisierung, die sich, wovon im Folgenden noch die Rede sein wird, im Bild des durch die Guillotine herbeigeführten »mechanischen« Todes verkörpern[52].

Ausgehend von diesen Beobachtungen wird gezeigt, dass sich der *politische* Konflikt zwischen Dantonisten und Robespierristen als Konflikt rein *ethischen* Charakters entpuppt, da er die Frage des Verhältnisses zwischen Ethik und Politik, die Opposition zwischen Spiritualismus und Sensualismus sowie zwischen zwei unterschiedlichen Haltungen gegenüber der physischen Existenz des Menschen betrifft, ohne jedoch soziale und ökonomische Aspekte zu berühren, die wiederum zentral in Büchners politischen Vorstellungen sind, wie die Analyse des *Landboten* und seiner politischen Tätigkeit insgesamt beweist. Im Drama wird deutlich gezeigt, wie beide Faktionen versagen, weil sie entweder kein reales politisches Programm haben oder aber nur ein beschränktes Programm, das keine Lösung der Magenfrage vorsieht und von der sozialen Problematik völlig absieht. Beide ignorieren auf unterschiedliche Weise die materielle Lage des Volkes[53], die in den Worten der »Bürger« zum Ausdruck kommt und sich vor allem als eine Situation der Verwertung und Abnutzung ihrer Körper offenbart. Die meisten von ihnen können ihre Primärbedürfnisse (Stillen des Hungers, Schutz vor der Kälte usw.) nicht befriedigen und sind körperlich *geschunden*, was sie wiederum am Genuss hindert. Wie-

der geschieht es also durch den Rekurs auf den Körper, insbesondere auf die leidenden Leiber der »Bürger«, dass die Grenzen sowohl des Denkens Robespierres als auch der Utopie Camilles und Héraults gezeigt werden.

Trotz der Grenzen der Dantonisten auf der Ebene des politischen Handelns ist jedoch hervorzuheben, dass sich die sensualistischen Züge ihres Denkens und ihre Aufwertung des physischen Genusses gegenüber der asketischen Moral Robespierres allgemein mit jener Rehabilitation der materiellen Aspekte des Menschen (also seines Körpers) gegenüber jeglichem repressiven Moralsystem verbinden lassen, die sich, wie im Laufe der vorliegenden Monographie gezeigt wird, an mehreren Stellen des Büchnerschen Werkes durchsetzt. Zweifelsohne kommt in den Worten der Dantonisten ein deutlich provokatorischer Angriff zum Ausdruck, den Büchner selbst in diesem wie in seinen anderen Werken gegen jegliches auf einer Idealisierung des Menschen und einer Verleugnung des Körpers und seiner Bedürfnisse und Begehren beruhende »Repressionssystem«[54] richtet. Jedoch zeigt sich in *Dantons Tod*, dass dieser Angriff steril und unwirksam auf der politischen Ebene bleibt, wenn er sich nicht mit einem Programm der radikalen Veränderung der sozialen Unterdrückungsverhältnisse und Eliminierung der ökonomischen Ausbeutung der Masse verbindet, die es den einzelnen Individuen ermöglicht, das Problem der primären Bedürfnisse noch *vor* dem Problem des Genusses zu lösen. In der Einstellung Dantons und seiner Anhänger gegenüber dem Körper manifestiert sich also zugleich ihre Stärke gegenüber den Robespierristen und ihre Schwäche: zwar berufen sich die Dantonisten auf die Rechte der Leiber, um das asketische Tugendideal Robespierres anzugreifen und die Ausweitung seines Geltungsbereichs auf die Sphäre der Politik zu bekämpfen, aber diese Berufung auf den Körper bleibt ein Mittel der Rebellion, der Provokation oder der utopischen Projektion, ohne zur effektiven Transformation des Realen zu führen.

Besondere Aufmerksamkeit wird im zweiten Kapitel dem Verhältnis zwischen Sprache und Leib in der politischen Rhetorik von *Dantons Tod* gewidmet. Die Analyse zeigt, dass die Repliken der »Bürger« ebenso wie die Büchner zugeschriebenen Stellen des *Landboten*[55] einen metaphorischen Gebrauch des Bereichs der Leiblichkeit aufzeigen, in dem die Trennung zwischen metaphorischer und wortwörtlicher Ebene fließend wird und der wortwörtliche Sinn in all seiner Konkretheit und Materialität *aktiv* bleibt: Die Bilder des Kannibalismus und der Verwertung des Körpers stehen zwar *metaphorisch* für die ökonomische Ausbeutung des Volkes, weisen zugleich jedoch auch *wortwörtlich* auf eine Situation physischen Schmerzes hin, die von Elend, Not und der unaufhörlichen und unmenschlichen körperlichen Arbeit verursacht wird und die Mehrheit der Menschen nicht nur an der Suche nach den »armseligsten Genüssen«, sondern auch an der Befriedigung ihrer elementaren Bedürfnisse hindert[56]. Bezüglich der Rhetorik der Robespierristen und der Dantonisten wird im Laufe der Analyse hervorgehoben, dass sich hier gerade in dem Verhältnis zwischen Sprache und Leib der obengenannte Konflikt widerspiegelt.

In den linguistischen Verfahren der Robespierristen ist ein Prozess der Verselbstständigung und Verabsolutierung der Sprache von der körperlichen Realität sowie eine Tendenz zur Reduktion des Körpers auf ein rein metaphorisches Instrument innerhalb eines autoreferenziellen und theatralischen Gebrauches der Sprache feststellbar: Die Sprache verliert den Kontakt zu der Realität der Menschen und wird somit für die konkreten Leiber tödlich[57]. Die Dantonisten hingegen beziehen sich auf den Körper, um sowohl die Autoreferenzialität des revolutionären Pathos und die Inkonsistenz des »erhabenen Dramas der Revolution« zu entlarven, als auch die Rechte der Körper einzufordern; es gelingt ihnen jedoch nicht, sich völlig von den selben Mechanismen der Selbststilisierung und Selbstdarstellung loszulösen[58], die den Sprachgebrauch ihrer Gegner auszeichnen.

Weiterhin wird im zweiten Kapitel hervorgehoben, dass sich die zentrale Bedeutung, welche die Körper der Individuen und insbesondere die leidenden Leiber des Volks in Büchners politischem Denken gewinnen, auch in *Woyzeck* und in der Verarbeitung der für dieses Drama gesicherten Quellen[59] widerspiegelt. Die Verarbeitung weist nämlich eine in den Quellen nicht enthaltene entscheidende Betonung der sozialen Frage und der Folgen aus, die das Elend und die Ausbeutung der Armen für ihre Körper haben. An Woyzeck wird gezeigt, dass die physische Ausbeutung immer die Zerstörung des Individuums schlechthin bedeutet. Obwohl Woyzecks leidender Körper in der dramatischen Ökonomie nicht nur der Kritik gesellschaftlicher Umstände, sondern auch einem satirischen Angriff gegen bestimmte Strömungen und Persönlichkeiten der Wissenschaft und der Medizin der Zeit[60] und im Allgemeinen gegen einige idealistische und moralistische Aspekte der damaligen bürgerlichen Kultur[61] dient, sind die sozial-politischen Implikationen seiner Charakterzeichnung unübersehbar. Der ‚Leib-Woyzeck' stellt im Grunde einen der vielen leidenden Leiber dar, aus denen sich die Massen zusammensetzen, ebenso wie die Bauern des *Landboten* und die »Bürger« und »armen Huren« in *Dantons Tod*, die nicht nur ihre Bedürfnisse nicht befriedigen können, sondern auch »mit allen Gliedern« arbeiten müssen und somit in einer Situation der völligen Verrohung und Verwüstung leben. Zu ihnen sind auch die Bauern in *Leonce und Lena* zu zählen, die im Hofzeremoniell ausgenutzt werden (III/2-III/3). Hinsichtlich letzteren Dramas wurde insbesondere gezeigt, dass hier die politische Thematik und vor allem die ironische Kritik an der deutschen Kleinstaaterei und der Macht der Fürsten durch den Gegensatz zwischen dem *künstlichen* Körper der Menschen des Hofes und dem *wahren*, lebendigen Körper des Bauern zum Ausdruck kommt. Während Ersterer als Marionette ohne jegliche Spontaneität und Natürlichkeit erscheint, offenbart sich Letzterer als ein in der Hitze leidender Leib, der sich von der durch den »Cerimonienmeister« und den »Landrath« verkörperten Autorität nicht völlig kontrollieren lässt[62].

Abermals dreht sich also die politische Problematik in *Woyzeck* und *Leonce und Lena* um die Frage des Körpers und insbesondere um den Zusammenhang zwischen physischem Schmerz und sozialer Frage. Der stän-

dige Rekurs auf den Bereich der Körperlichkeit sowohl in den Dramen als auch im *Hessischen Landboten* findet keine rein formale Rechtfertigung auf der Ebene der Bildlichkeit und dient nicht nur einer Verstärkung der sprachlichen Ausdruckskraft, sondern entspricht der zentralen Bedeutung der materiellen Lage des Volks für das Denken und Handeln Büchners im Bereich der Politik.

Das dritte Kapitel widmet sich der Thematik des Eros. Die zahlreichen Bezüge auf die Körperlichkeit, seien sie metaphorisch oder wörtlich zu verstehen, entstammen sehr häufig dem Bereich der Sexualität. Demnach darf die in dieser Monographie durchgeführte Analyse nicht davon absehen, auch diesen thematischen Komplex in Betracht zu ziehen. Da ich diesen bereits in zwei weiteren Studien[63] behandelt habe und mir die entsprechenden Ergebnisse in der vorliegenden Monographie als Bezugspunkt dienen, fällt dieses dritte Kapitel weniger umfangreich aus. Jedoch bin ich durchaus auch auf einige neue, für den Schwerpunkt dieser Monographie relevante Aspekte eingegangen. Im Allgemeinen ergibt sich aus der Textanalyse sowie aus dem Vergleich mit den jeweiligen Quellen der Werke und mit Büchners Briefen, dass der zentralen Bedeutung der physischen Realität des Menschen im Bereich der Politik eine im Kern positive und *unvoreingenommene* Einstellung des Autors gegenüber der Sexualität entspricht. So sind alle herkömmlichen Interpretationen zu überdenken, die der Sexualität und der Körperlichkeit im Allgemeinen eine negative Bedeutung zuordnen und behaupten, dass Büchner darin den Ausdruck des »Tierischen« und »Triebhaften« der Menschennatur sehe und ihr eine gefährliche und entwürdigende Macht zuschreibe. Es ist jedoch hervorzuheben, dass die häufigen sexuellen Bezüge vor allem in *Dantons Tod* eine Vielfalt von Funktionen haben, die sich insbesondere anhand der Betrachtung der Figuren der »Grisetten«, d.h. des Bildes des ‚zu verkaufenden Körpers', und der Analyse der Bilder von Geschlechtskrankheiten (insbesondere von der Syphilis) begreifen lassen.

Bezüglich der Figuren der »Grisetten« habe ich mich auf meine vorherigen Studien gestützt, in denen ich ihre Charakterzeichnung anhand des Studiums der von Büchner nachgeschlagenen Quellen und der Betrachtung einiger medizinischer und soziologischer Texte über die Prostitution zu Beginn des 19. Jahrhunderts[64] analysiert und dabei gezeigt habe, dass sie sowohl auf den für die Büchnersche Poetik grundlegenden Prinzipien der Quellentreue und der historischen Wahrscheinlichkeit als auch auf einer Umarbeitung der historischen Wirklichkeit zur Zeit Büchners beruht. Tatsächlich entsprechen die Unterschiede zwischen Marion, Sannchen, Adelaide und Rosalie der für die Prostitution im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts typischen hierarchischen Differenzierung und verlangen eine individuelle Interpretation jeder Figur. So verkörpert Sannchen die »arme Hure«, von der die »Bürger« in I/2 reden, und somit Büchners Anklage der die damalige Gesellschaft kennzeichnenden Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse. Eros, der den höchsten Genuss darstellen

und im Grunde authentischster Ausdruck der Identität des Individuums sein sollte, wird in einem ungerechten sozialen System zur Ware – und mit ihm der sich in ein reines Werkzeug verwandelnde Leib. In diesem Sinne erhält nicht die Sexualität an sich eine negative Konnotation, sondern die Ausnutzung des Körpers der »Tochter des Volks«, da ihr der Genuss, der als unantastbares Recht eines jeden gelten sollte, verwehrt wird.

Marion hingegen erscheint nicht als leidender, ausgenutzter und zum Objekt reduzierter Körper, sondern als genießender und nicht entfremdeter Leib, der jeglichem Asketismus, religiösen Moralismus, und allen für die damalige bürgerliche Sensibilität typischen Prozessen der Idealisierung und Spiritualisierung der Liebe sowie der Tabuisierung der Sexualität und generell der körperlichen Realität ins Gesicht schlägt. Von meinen vorherigen Untersuchungen über das enge Verhältnis zwischen der Marion-Szene und der französischen erotischen Literatur des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts[65] ausgehend habe ich die antikonformistische, transgressive und libertäre Bedeutung dieser Figur sowie die Rehabilitation des Eros, aber auch im Allgemeinen der Leiblichkeit, die ihrer Charakterisierung zugrunde liegt, hervorgehoben. Marions Nähe zu den Prostituierten der erotischen Literatur, welche die Verbindung zwischen ihren Worten und den Prinzipien materialistischer und sensualistischer Prägung noch deutlicher macht, lässt insbesondere die Aussage zu, dass in Marions genießendem Leib der utopische Aspekt des revolutionären Denkens und Handelns Büchners am deutlichsten seinen Ausdruck findet. Hierbei handelt es sich um ein Ideal der Befreiung und Emanzipation von einer repressiven Moral sowie von rigiden und unterdrückerischen sozioökonomischen Verhältnissen, die der Mehrzahl der Menschen, indem sie ihr die Befriedigung »natürlicher Bedürfnisse« und besonders das Recht auf Genuss versagen, Glückseligkeit absprechen. Der Marion-Szene liegen demnach keine unbewussten Ängste des Autors zugrunde, sondern eine »politische Absicht«[66], welche Erotik – und Leiblichkeit im Allgemeinen – als Mittel der Provokation und des Kampfes gegen den *status quo* und gegen jegliche die verschiedenen Bereiche der damaligen Kultur kennzeichnende und eng mit der christlichen Religion und ihrem ethischen Wertesystem zusammenhängende idealistische und spiritualistische Tendenz benutzt.

Mit Blick auf Adelaide und Rosalie ergibt sich sowohl aus der direkten Textanalyse als auch aus der in meinen früheren Studien durchgeführten Analyse der beiden Figuren im Kontext der historischen Daten zur Prostitution im ersten Drittels des 19. Jahrhunderts, dass die zwei Figuren – entgegen verbreiteter Forschungsmeinung[67] – nicht als vermeintliche Sinnbilder der Entfremdung und Krankheit, in denen die schmutzigste und animalischste Seite der Sexualität zum Ausdruck kommt, zu interpretieren sind, und somit ebenso wenig als Offenbarung einer von Büchner der Sexualität beigemessenen negativen Bedeutung. Die Charakterzeichnung der beiden Frauen dient vielmehr einer realistischen Vervollständigung des Bildes der dargestellten Wirklichkeit: Verglichen mit Marion und Sann-

chen repräsentieren Adelaide und Rosalie nicht nur eine weitere Seite der Prostitution, sondern gestatten auch das Anbringen von Scherzen, die als Ausdruck der »weltbekannte[n] obscöne[n] Sprache der damaligen Zeit« sowie der den Protagonisten der Revolution eigenen »Liederlichkeit«[68] der Darstellung Realismus und Kolorit verleihen.

Auf die Prinzipien des Realismus und der wirklichkeitstreuen Wiedergabe sowie auf die Absicht, den Leser-Zuschauer an Leben und Atmosphäre der dargestellten Zeit teilhaben zu lassen[69], sind auch die zahlreichen Hinweise auf die Syphilis zurückzuführen. Dies offenbart insbesondere die Betrachtung jener Quellen Büchners, die Hinweise auf den Sprachgebrauch der Revolutionszeit enthalten (vor allem die Texte Merciers[70]), sowie das Studium der das Problem der Prostitution und der damit verbundenen Verbreitung der Syphilis aufgreifenden Texte der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts[71]. Angesichts der außerordentlichen Verbreitung dieser Geschlechtskrankheit, die in engem Zusammenhang mit dem Aufschwung der Prostitution im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts stand – einem Aufschwung, der mit den politischen Unruhen, den napoleonischen Kriegen und dem Anstieg der Soldatenzahl in bestimmten Regionen einherging –, wäre die Darstellung der Prostitution ohne Bezugnahme auf die Syphilis wenig realistisch gewesen. Das Bild des kranken Körpers, das sehr häufig in den Repliken der Figuren in *Dantons Tod* auftaucht, verweist somit nicht auf eine vermeintlich negative Auffassung von Sexualität und körperlicher Liebe, wie sie einige Kritiker in der direkten Verknüpfung zwischen sexuellem Verkehr und Geschlechtskrankheit sehen wollen. Vielmehr dient es einerseits einer realistischen Schilderung der dargestellten Wirklichkeit sowie der Charakterisierung des liederlichen und obszönen Sprachgebrauchs der Revolutionshelden und trägt andererseits zur Verschärfung und Zuspitzung der Darstellung des Konflikts zwischen dem Idealismus und Reinheitsanspruch Robespierres und dem provokatorischen und entweihenden Verhalten Dantons, Lacroix', Camilles usw. bei.

Ähnliches ergibt auch die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Eros und Krankheit in *Woyzeck* und *Lenz*, werden doch bei der Verarbeitung der diesen Werken zugrunde liegenden Quellen[72] eben jene Elemente ausgespart, die auf eine negative Konnotation des Eros hätten hindeuten können. Insbesondere lässt Büchner in seiner Quellenverarbeitung all jene Elemente beiseite, die eine Interpretation der Degeneration und des Zusammenbruchs der Hauptfiguren als Wirkung der »gefährlichen« und »tierischen« Macht der Sexualität oder als Scheitern der Mann-Frau-Beziehung im Allgemeinen erlaubt hätten. So vermag Büchner in beiden Werken darzustellen, wie die Sexualität nicht Auslöser der psychischen Krankheit ist, sondern vielmehr einer der Aspekte des menschlichen Lebens, die als erste unter dieser zu leiden haben und g änzlich von ihr gehemmt werden. Es sind die psychische Krankheit und der physische Schmerz (die im Übrigen in beiden Werken eng verbunden sind und mitunter auch soziale Ursachen aufweisen), welche zwischenmenschliche Verhältnisse unmöglich machen und dem Individuum die Möglichkeit einer befriedigenden, nicht-entfremdeten und somit

auch erotischen Beziehung mit dem Weiblichen versagen. Der Leib scheint mit der Seele, der Identität des Individuums, eine unauflösliche Einheit zu bilden und konstituiert sich somit als unentbehrliche Voraussetzung für die Beziehung mit der Außenwelt und mit anderen Menschenwesen. Die strenge und unmenschliche Kontrolle, die Abnutzung und das Leiden, denen beispielsweise Woyzecks Körper unterworfen ist, führt unausweichlich zur Zerstörung des Individuums und seiner Identität und somit zur völligen Unmöglichkeit der Interaktion mit der Außenwelt[73]. Auch in *Lenz* nimmt der Leib eine zentrale Bedeutung für die Integrität des Individuums ein, wie insbesondere die Analyse jener Textstellen offenbart, die schildern, wie sich Lenz selbst physische Schmerzen zufügt[74]. Durch die schmerzhafte körperliche Empfindung versucht Lenz, den Kontakt zu sich selbst und zu seiner Außenwelt wiederherzustellen und auf die psychische Dissoziation seines Ichs zu reagieren. In diesem Sinne erhält nicht so sehr der Schmerz, sondern eher der Leib selbst eine identitätsstiftende Funktion und somit eine positive Konnotation[75].

Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Leib und Sprache in den Beziehungen zwischen den männlichen Figuren in *Dantons Tod* und ihren jeweiligen Frauen und Geliebten (Julie, Lucile, Marion) konnte die Textanalyse sowohl der Szenen, in denen die weiblichen Figuren auftauchen[76], als auch der Szenen, die schildern, wie die Männer an sie denken (vor allem die Gefängnisszenen III/1, III/7, IV/3, IV/5), eine sehr positive Konnotation der Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau herausstellen. Letztere erweist sich als einziger Hoffnungsschimmer, eben weil sie auch die physische, erotische Dimension einbezieht. So enthält sowohl die Kommunikation zwischen Danton und Marion bzw. Julie als auch die Beziehung zwischen Camille und Lucile neben dem Sprachlichen auch das Körperliche und Sexuelle – Sprache *und* Leib. In diesem Sinne wird die Opposition Sprache *vs* Leib überwunden, welche die politische Sphäre kennzeichnet und in der ersten Szene des Dramas von Danton selbst formuliert zu werden scheint. Das anfängliche Misstrauen Dantons gegenüber der kommunikativen Potentialität der Sprache sowie der Möglichkeit authentischer Kommunikation unter den Menschen im Allgemeinen wird im Laufe des Dramas gerade durch die Darstellung der Mann-Frau-Beziehung dementiert, einer Beziehung, welche die leibliche Dimension der Liebe als unerlässliche Komponente beinhaltet. Nur eine Beziehung, die auch sinnlich ist, hält folglich die Möglichkeit einer authentischen und befriedigenden Interaktion zwischen den Menschen bereit. In diesem Sinne legt die erbrachte Textanalyse eine Revision jener Interpretationen nahe, die auch in der Darstellung der Mann-Frau-Beziehung den Ausdruck von Büchners Pessimismus und seiner Überzeugung von der völligen Vereinzelung und Einsamkeit des Individuums lesen wollen. Am Leib realisiert sich somit nicht nur die Darstellung der menschlichen Schmerzen, der Ausbeutung und der dem Tod ausgelieferten Existenz, sondern auch die des Genusses, der Liebe, des Eros. So vermag der Leib in Büchners Werk mitunter Träger der Hoffnung zu sein.

Das vierte und bedeutendste Kapitel der vorliegenden Monographie widmet sich dem Verhältnis zwischen Büchners Werk und dem französischen Materialismus La Mettries, d'Holbachs und Helvétius'[77]. Da sich an vielen Stellen der literarischen Produktion die radikale Ablehnung jeglichen metaphysischen Systems und die Rehabilitation der Materie atheistischer Prägung gerade aus dem Rekurs auf den Bereich der Körperlichkeit ergibt, kann eine Arbeit, die sich mit dem semantischen und thematischen Komplex des Leibes befasst, die Frage nach dem materialistisch-philosophischen Hintergrund nicht ungeachtet lassen. Es handelt sich hierbei um ein komplexes Problem, dessen Betrachtung in der Forschungsliteratur eine gewisse Lückenhaftigkeit aufweist. Während nämlich einerseits Büchners Materialismus bereits seit den Anfängen der kritischen Auseinandersetzung mit dem Autor immer wieder betont und als nahezu selbstverständlich präsentiert wurde[78], blieb andererseits eine Annäherung an das Verständnis dieses Materialismus sowie an sein Verhältnis zu vorherigen oder möglicherweise zu zeitgenössischen materialistischen Strömungen lange Zeit nahezu unversucht[79]. Der Büchnersche Materialismus stand praktisch nicht zur Diskussion und wurde somit auch nie erschöpfend erforscht. Erst Ende der 70er Jahre konnte T.M. Mayer in Büchners Werken und Briefen einige wichtige Verweise auf den Aufklärungsmaterialismus von La Mettrie, d'Holbach, Helvétius und Diderot ausfindig machen[80] und auf den starken Einfluss dieser philosophischen Strömung auf Büchners Denken hinweisen, der insbesondere in den sensualistischen Zügen des utopischen Projekts von Hérault und Camille Ausdruck zu finden scheint. Weder in Mayers Studien[81] noch in nachfolgenden Beiträgen anderer Kritiker wurde jedoch versucht, die Frage nach der potentiellen Beziehung zwischen Büchners Werk und Denken und den französischen Materialisten anhand eines gründlichen Textvergleichs ihrer Werke zu untersuchen. Generell lässt sich mit Blick auf die nach T.M. Mayers Studien erschienene Forschungsliteratur festhalten, dass wiederholt der »starke Einfluss« des Aufklärungsmaterialismus auf Büchners Denken Erwähnung findet, ohne jedoch kritisch hinterfragt zu werden[82]. Von Mayers Analyse ausgehend wird im Allgemeinen hervorgehoben, dass Büchner in philosophischen Belangen auf den anthropologischen Materialismus der Aufklärung zurückgreift, sich im politischen Bereich jedoch davon distanziert, oder aber ihn überwindet, ergänzt und mit der Theorie der sozialen Revolution verknüpft. Diese Distanz Büchners zu den genannten Philosophen und seine Nähe zum marxistischen Materialismus heben einige Forschungsaufsätze durchaus hervor[83], die zugrunde liegende Lektüre jedoch erfolgte eher auf ideologischer als auf textbezogener Basis. Zudem sind alle Beiträge, die auf unterschiedliche Art und Weise die Frage nach dem Verhältnis zwischen Büchner und dem Materialismus der Aufklärung beleuchten, dadurch gekennzeichnet, dass sie eine wesentliche Homogenität in den philosophischen Vorstellungen der französischen Materialisten voraussetzen und ihr Denken immer einheitlich betrachten. In der Tat vertritt jeder der drei Philosophen – La Mettrie, d'Holbach und Helvétius – eine

materialistische Auffassung von der Welt und vom Menschen. Eine getrennte Betrachtung ihrer Werke ist jedoch unerlässlich, weisen doch ihr Welt- und Menschenbild und nicht zuletzt ihr politisches Denken deutliche Unterschiede auf. In diesem Sinne habe ich in dieser Monographie die Hauptwerke der drei Philosophen[84] getrennt analysiert und sie mit den Passagen jener Werke und Briefe Büchners verglichen, die auf einer materialistischen Sicht zu beruhen scheinen. Dabei habe ich mich auf vier Schwerpunkte konzentriert, die mir im Zusammenhang mit der vorliegenden Monographie als besonders relevant erschienen: Moral, Politik sowie Natur- und Menschenauffassung. Der Konfrontation der Überlegungen La Mettries, d'Holbachs und Helvétius' mit den Werken Büchners habe ich, teilweise unter Zuhilfenahme der Fachliteratur, die ausführliche Darstellung ihrer Philosophie vorangestellt. Der Textvergleich verfolgt ein doppeltes Ziel. Zum Einen fokussiert er die literarische Produktion Büchners und dient dazu, etwaige Übereinstimmungen (aber auch Diskrepanzen) mit den Texten der Materialisten zu identifizieren und ihre Konsequenzen auf der Ebene der Interpretation aufzuzeigen. Zum Anderen weitet sich die Analyse auch auf das Gesamtwerk Büchners, auf seinen Briefverkehr und generell auf biographische Zeugnisse aus und hat somit zum Ziel, die Hypothese einer Verwandtschaft des Denkens Büchners mit dem der drei französischen Materialisten zu erforschen, ungeachtet des mehr oder weniger bewussten Verweises auf ihre Grundsätze in der literarischen Produktion des Autors.

Zu Beginn des vierten Kapitels habe ich mich mit den in Frage kommenden Quellen befasst, die Büchners potentieller Kenntnis des französischen Materialismus zugrunde liegen könnten. Abgesehen von dem in der Schrift *Cartesius* enthaltenen punktuellen Gebrauch des Ausdrucks »*homme machine* [Hervorhebung im Original]«[85] ist in dem gesamten Werk Büchners kein direkter Bezug weder auf die drei französischen Materialisten noch auf ihre Werke zu finden. Zusammen mit den in seinen Texten aufgefundenen Parallelen zu einigen Hauptprinzipien des Aufklärungsmaterialismus bekräftigen jedoch sowohl seine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Philosophie als auch sein ausgeprägtes Interesse an der Revolutionszeit in Frankreich die Vermutung, dass er eine gewisse Kenntnis des Gedankenguts der französischen Materialisten haben musste, lassen sich entsprechende Quellen auch nicht mit Sicherheit nachweisen. Präzise Informationen über *Système de la nature* und *L'homme machine* konnte er in Tennemanns *Geschichte der Philosophie*[86] finden, einem Werk mit fundamentaler Bedeutung für sein Studium der Philosophie[87]. Die Analyse der Ausführungen Tennemanns zeigt, dass letztere durchaus Büchners Kenntnis über *Système de la nature* und *L'homme machine* teilweise beeinflusst haben könnten. Das Studium dieser beiden Werke sowie anderer bedeutender Texte der Materialisten, wie beispielsweise La Mettries *Anti-Sénèque* und Helvétius' *De l'Homme*, ergibt jedoch, dass seine Vertrautheit mit den französischen Materialisten nicht ausschließlich auf der Lektüre Tennemanns beruhen kann, sondern entweder auf

einen direkten Kontakt mit einigen ihrer Texte oder auf weitere Quellen zurückzuführen ist. Dass Büchners Kontakt mit einigen Grundsätzen des französischen Materialismus ein indirekter, d.h. durch andere Quellen, wie beispielsweise politische Publizistik neobabouvistischer Prägung[88] oder französische erotische Literatur[89], vermittelt war, erscheint durchaus möglich, enthält doch das Werk Büchners keine direkten Zitate aus den Abhandlungen der Materialisten.

Durch diese anfänglichen Überlegungen und Untersuchungen sowie die nachfolgende Textanalyse wird gezeigt, dass trotz Büchners mehr oder minder unmittelbarer und vertiefter Kenntnis einiger Werke der französischen Materialisten, insbesondere der Schriften *Système de la nature*, *L'homme machine* und *Anti-Sénèque*, die Identifikation eines spezifischen Textes dieser Philosophen als tatsächliche Quelle für Büchners Werke und insbesondere für *Dantons Tod* letztlich nicht möglich ist. Doch obwohl demnach keine im philologischen Sinne konkreten Anhaltspunkte für eine unmittelbare Verbindung zwischen Büchners Werk und den genannten philosophischen Schriften gegeben sind, lassen sich an verschiedenen Stellen seiner Werke durchaus einige auf die Prinzipien der französischen Materialisten eindeutig zurückzuführende Elemente feststellen, die teilweise von den jeweiligen Figuren behauptetet und vertreten, teilweise völlig abgelehnt werden.

Im Folgenden sollen nun die je nach Philosoph und betrachtetem Forschungsbereich deutlich variierenden Ergebnisse der Analyse der in dieser herangezogenen Werke La Mettries, Helvétius' und d'Holbachs einerseits und des Textvergleichs mit dem Werk Büchners andererseits zusammenfassend skizziert werden.

Die in den Worten der Dantonisten Marion und Payne[90] in *Dantons Tod* anklingenden Elemente der Philosophie La Mettries betreffen ausschließlich das Verhältnis oder besser die Opposition zwischen Moral und Natur, auf der ein starker und kompromissloser Angriff gegen das christliche Moralsystem basiert. Letzterer geschieht hierbei im Zeichen eines ethischen Relativismus und einer wesentlichen Rehabilitation der materiellen Realität des Menschen, d.h. des Körpers und seiner Bedürfnisse. Grundsatz der Anthropologie La Mettries ist, dass der Mensch »ganz Körper« (»tout corps«) ist. Um »ganz Mensch« zu sein, darf der Mensch nicht »ganz Seele« (»tout âme«) sein wollen. Auf letzterem Wunsch basiert La Mettries Vorwurf gegenüber der stoischen Lehre[91]. Seines Erachtens ist es gerade die Körperlichkeit, welche die Menschlichkeit des Menschen umschließt. Dem Textvergleich mit den entsprechenden Stellen in Büchners Werk ist zu entnehmen, dass die Schrift mit den offensichtlichsten und zahlreichsten Übereinstimmungen sowohl formaler als auch inhaltlicher Art *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* ist, wenngleich sich auch *L'homme machine*, *Discours Préliminaire*, *Système d'Epicure* und *L'art de jouir* für die Analyse als relevant erweisen. Es handelt sich hierbei insbesondere um folgende Aspekte: Die durch die Berufung auf die Natur[92] und auf die »unité materielle«[93] des Menschen durchgeführte Kritik an der religiösen

Moral und die Negierung eines jeden Moralsystems, das mit der christlichen Religion verbunden ist und auf der Dichotomie zwischen Körper und Geist sowie der Notwendigkeit der Unterdrückung der natürlichen Instinkte zum Zwecke der Erhebung des Geistes zur Transzendenz beruht; die Relativierung des herkömmlichen Verständnisses von Tugend und Laster basierend auf der Entlarvung des wirklichen, allen menschlichen Handlungen zugrunde liegenden Prinzips, d.h. des universellen Strebens nach Glück und Lust, das der menschlichen Natur angeboren ist und dem sich der Mensch nicht entziehen kann; die mit dieser Relativierung verbundene Gleichstellung der unterschiedlichsten menschlichen Taten und Lebensweisen, die letztlich alle Manifestationen des natürlichen Strebens nach Glück sind, sowie die Rechtfertigung von moralisch tadelnswerten Handlungen im Namen der Natur; die Rehabilitation des körperlichen und insbesondere sinnlichen Genusses, der als naturgegeben zu betrachten ist und sich daher nicht moralisch verurteilen lässt; der Anspruch auf freie Entfaltung der persönlichen und natürlichen Neigung eines jeden Individuums, d.h. der individuellen Suche nach Glückseligkeit; der Angriff gegen den Stoizismus sowie die Opposition zwischen Stoizismus und Epikureismus, die mit einer Interpretation des Epikureischen Denkens im rein hedonistischen Sinne verbunden ist.[94]

Lassen sich auch keine wörtlichen Übernahmen in Büchners Texten finden, die Nähe zwischen einigen Passagen in *Anti-Sénèque* und *Dantons Tod* ist offensichtlich und dies sowohl mit Blick auf Motive, Argumentationsführung, Verkettung der Ausdrücke und Bilder sowie thematische Bezugskomplexe (so beispielsweise Stoizismus/Epikureismus, Natur, Wohlbefinden, Freude, Genuss) als auch hinsichtlich des provokativen und entweihenden Tons.[95] Jedoch wurde durch die Textanalyse ebenfalls deutlich, dass gerade jene Figuren in *Dantons Tod*, die stellenweise Prinzipien der Philosophie La Mettries aufzugreifen scheinen, zuweilen Vorstellungen und Haltungen aufzeigen, die vom Denken dieses Philosophen deutlich abweichen und daher seinen möglichen Einfluss auf ihre Charakterzeichnung beschränken lassen. Hierbei handelt es sich beispielsweise um das Aufbegehren Camilles und Dantons gegen eine Akzeptanz und Rechtfertigung des Todes auf materialistischer Basis einerseits[96] sowie um die Ausführungen Héraults und Camilles bezüglich ihrer politischen Vorstellungen von der zu gründenden Republik andererseits (Repl. 22-23). Von Ersterem soll später die Rede sein. Hinsichtlich der besagten politischen Ansichten ist zu unterstreichen, dass die Charakterzeichnung der Dantonisten keinerlei Berührungspunkte mit dem politischen Gedankengut La Mettries aufweisen. Von einem pessimistischen Menschenbild ausgehend, das auf einer deutlichen Biologisierung des Menschen beruht, betont La Mettrie in *Discours Préliminaire* und *Anti-Sénèque* die Notwendigkeit einer starken und repressiven Staatsgewalt, fähig, die natürlichen, egoistischen und generell antisozialen Neigungen der Individuen zu überwachen, ihre Entfaltung zu verwehren beziehungsweise durch Zwang, Strafe und gar religiöse Indoktrination zu hemmen[97]. So erweisen sich ausgerechnet Re-

ligion und religiöse Moral, die La Mettrie auf der philosophischen Ebene angreift und Lüge straft, auf politischer Ebene als nützliche und wirksame Mittel zur Gewährleistung der gesellschaftlichen Sicherheit. Die Botschaft der Befreiung soll nur unter wenigen Auserwählten verbreitet werden, die eine hervorragende »Organisation« von der Natur erhalten haben (wie beispielweise die wenigen Philosophen sowie Könige und Fürsten, die in den La Mettries Augen ebenfalls »un peu philosophes«[98] sein sollten), nicht aber unter der Mehrheit des Volks, die als »dumme Hydra«[99] durch eine unveränderliche »mauvaise organisation« gekennzeichnet und mit allen Mitteln zu unterdrücken ist, damit sie ihren an sich gefährlichen natürlichen Neigungen nicht nachgeht. In der utopischen Staatsauffassung Camilles und Héraults hingegen findet sich von Vorstellungen wie diesen keine Spur, setzen doch die beiden uneingeschränktes Vertrauen in die Möglichkeit einer Gesellschaft, in der jeder Einzelne die eigene Natur zu entfalten und zu befolgen vermag, ohne dabei dem anderen zu schaden. Obwohl die Büchnerschen Figuren an einigen Stellen durchaus Prinzipien der Philosophie La Mettries im Munde führen, hinterlässt der für die Menschen- und Gesellschaftsauffassung des Philosophen fundamentale biologische Determinismus[100] in ihren Worten keinerlei Spuren. Augenscheinlich wurde La Mettries Philosophie nicht *in toto* in die Charakterzeichnung dieser Figuren übernommen und das philosophische Substrat von *Dantons Tod* erschöpft sich nicht in einer völligen Bejahung des anthropologischen Materialismus dieses Philosophen. Übrigens weisen andere Werke Büchners, insbesondere *Lenz* sowie *Leonce und Lena*, einige Aspekte auf, die eine Ablehnung zentraler Elemente der Philosophie La Mettries implizieren, auch wenn sie sich nicht direkt auf dessen Gedankengut zurückführen lassen: so beispielsweise die Ablehnung jeglicher Rechtfertigung des Todes in *Lenz*[101] oder die Ironisierung der Figur des Königs »un peu philosophe« sowie der Konzeption des »homme machine«[102] in *Leonce und Lena*.

Mit Blick über Büchners literarische Produktion hinaus wird im Laufe der Analyse zudem die Distanz zwischen Menschenbild und politischen Vorstellungen des Autors einerseits und La Mettries Menschen- und Gesellschaftsauffassung andererseits hervorgehoben – eine Distanz, die sich hinsichtlich La Mettries biologischem Determinismus, seines Aristokratismus, seiner verächtlichen Einstellung gegenüber dem Volk sowie seines politischen Konformismus besonders deutlich zeigt.

Dagegen sind, wie insbesondere die Analyse von *De l'homme* offenbart, einzelne Aspekte der Menschen- und Gesellschaftsauffassung des Philosophen Helvétius den Auffassungen Büchners viel näher. Diese Nähe wird besonders deutlich, betrachtet man den »sozialen Determinismus«[103], der Helvétius' Vorstellungen von Mensch und Gesellschaft als Fundament und Ausgangspunkt dient und der Auffassung La Mettries diametral entgegengesetzt ist. Helvétius' Determinismus ist nicht biologischer sondern sozialer Art, basiert auf dem Prinzip der »natürlichen Gleichheit«[104] unter den Menschen und führt daher zu einem optimistischen Glauben an die

Möglichkeit, die Gesellschaft zu verbessern und die Menschen, die für Helvétius »unter gleichen Umstände alle gleich wären«, durch die Veränderung der Lebensumstände zu beeinflussen[105]. Weitere Aspekte, die auf eine offensichtliche, wenngleich von Büchner vermutlich nicht intendierte Nähe zwischen ihm und Helvétius verweisen, sind die positive und emanzipatorische Einstellung gegenüber der Sexualität und dem körperlichen Genuss, eine gewisse Aufmerksamkeit für die materielle Lage des Volkes und nicht zuletzt die Auffassung vom menschlichen Glück (*bonheur*), die als unentbehrliche Dimensionen die Befriedigung körperlicher Bedürfnisse einerseits und die Lust andererseits umschließt.[106] Blickt man jedoch über diese Grundsätze hinaus und betrachtet die Entfaltung und Ausführung dieser Vorstellungen in Helvétius' Werk, lässt sich wiederum eine deutliche Distanz zwischen seinem und Büchners Denken feststellen. Dies verdeutlicht beispielsweise Helvétius' Strategie zur Veränderung der Gesellschaft, insbesondere seine Vorstellungen über die Rolle des Fürsten bzw. des Königs[107], sein Vertrauen in die Notwendigkeit einer *von oben* durchgeführten legislativen und pädagogischen Reform und die von ihm zum Problem des Arm-Reich-Gefälles vorgeschlagenen Lösungen, die im Grunde nur auf philanthropischen und paternalistischen Grundsätzen beruhen.[108] Im Gegensatz hierzu lehnt Büchner das »monarchische Prinzip«[109] gänzlich ab, begreift die Veränderung der Gesellschaft nur als *von unten* durchgeführte Umwälzung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse und spricht sich entschieden sowohl gegen philanthropische Verbesserungsversuche der materiellen Lage der Armen als auch gegen traditionelle Politik aus, die primär auf die Veränderung staatlicher Institutionen und Gesetze abzielt.[110] Ebensowenig stimmen Helvétius' Verherrlichung der Arbeit als ethisches Prinzip sowie seine Ausweitung des Begriffs des individuellen Glücks auf die Sphäre der sozialen Tugend mit Büchners Denken und Handeln überein.

Hinsichtlich der literarischen Werke Büchners, lassen sich anhand des Textvergleichs mit *De l'Homme*[111] nur sehr wenige Übereinstimmungen ausfindig machen. Es handelt sich hauptsächlich um die Aspekte, die im Zusammenhang mit dem philosophischen Substrat der Repliken 22 und 23 von Hérault und Camille in *Dantons Tod* schon erwähnt wurden (siehe oben). Allerdings ist zu betonen, dass diese Übereinstimmungen nur einzelne isolierte Prinzipien betreffen, die aus ihrem Kontext gelöst sind – einem Kontext, der eine Auffassung von Staat sowie vom Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft aufweist, die keine Parallele in dem dantonistischen Staatsideal findet. Zwar finden sich Atheismus, Negierung der religiösen Moral, ethischer Relativismus sowie eine die herkömmliche christliche Ethik ersetzende Idee des universellen Verlangens nach Lust und des Abscheus vor Schmerz – jene Aspekte also, die schon im Bezug auf La Mettrie genannt wurden – auch bei Helvétius. Jedoch weisen die diese behandelnden und behauptenden Stellen nicht dieselbe stilistische, bildliche und lexikalische Nähe zu Büchners Stellen auf, wie sie beispielsweise die Analyse des *Anti-Sénèque* offenbart. Im Falle Helvétius' sind

die Übereinstimmungen schlichtweg zu allgemein und unspezifisch, als dass sie auf eine direkte Verbindung zwischen den Werken des Philosophen und jenen Büchners hindeuten könnten.[112] Des Weiteren hinterlässt auch die von Helvétius entwickelte neue Ethik in Büchners Werk keinerlei Spuren. So findet beispielsweise der Versuch des Philosophen, eine »neue Moral« zu gründen und somit die Begriffe der Tugend und des Lasters, wenngleich auf utilitaristischer und relativistischer Basis, wieder aufzuwerten[113], bei Büchner keine Entsprechung oder Erwähnung. Schließlich fehlt in *De l'Homme* wie auch in *De l'Esprit* jene für die Kritik an der asketischen Moral christlicher Prägung und am idealistischen Menschenbild im Allgemeinen zentrale Berufung auf die Natur und ihre Unausweichlichkeit, wie sie in *Dantons Tod* und in *Woyzeck*[114] wiederholt zu finden ist. Dies ist offensichtlich auf Helvetius' Absicht zurückzuführen, die beschränkte Macht der Natur über den Menschen und die Allmächtigkeit der Erziehung herauszustellen.

Eine wiederholte Verherrlichung der Natur und die Betonung der Tatsache, dass der Mensch ihrer Macht völlig unterworfen ist und sich ihr nicht entziehen kann, befindet sich hingegen in den Werken d'Holbachs und insbesondere in *Système de la nature*. Gerade aus diesem Element ließ sich im Laufe der Textanalyse eine gewisse Korrespondenz auf der inhaltlichen und bildlichen Ebene zwischen einigen Stellen des *Système* und einigen von *Dantons Tod* und *Woyzeck* entnehmen[115]; zumal d'Holbachs ständiger Rekurs auf die Natur, ähnlich wie in diesen zwei Dramen, im engen Zusammenhang mit dem Prinzip des »amour de soi«[116] und mit der damit verbundenen Kritik an dem herkömmlichen Moralsystem steht. Das *Système de la nature* enthält zahlreiche Stellen, an denen das allen menschlichen Handlungen zugrunde liegende Prinzip des »amour de soi« behandelt wird, das in der universellen Tendenz besteht, die Lust und Freude zu erstreben und den Schmerz zu vermeiden. Diese Stellen weisen gewisse Übereinstimmungen vor allem mit einigen Passagen in *Dantons Tod* auf, und da sie auch z.T. in der *Geschichte der Philosophie* Tennemanns übersetzt werden, ist es durchaus möglich, dass sie als Anregungsquelle für die Charakterisierung einiger Figuren in diesem Drama (vor allem Payne, Marion, Danton, Camille, Hérault und Lacroix) dienten. Da allerdings die Büchnerschen Stellen, an denen die Figuren einige auf die Prinzipien des *Système de la nature* zurückzuführende Elemente vertreten, auch eine eindeutige Nähe zu einigen Passagen der Werke La Mettries aufzeigen, lässt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, auf welchen Text genau verweist wird. Eindeutiger sind dagegen die Übereinstimmungen zwischen der Widerlegung der Gottesbeweise in III/1 in *Dantons Tod* und dem zweiten Teil des *Système de la nature*, dessen Theologiekritik eine ganz ähnliche Argumentation aufweist[117] und von dem auch Tennemann in seinem Werk ausführlich berichtet: In diesem Fall ist aber der mögliche Bezug auf das *Système* Büchners Absicht zuzuschreiben, die »Banditen der Revolution« als Atheisten darzustellen[118], und man kann es nicht als Schlüssel zur gesamten Interpretation des Dramas oder überhaupt der philosophischen Vorstellungen Büchners gelten lassen. An-

gesichts einer sorgfältigen Analyse des Verhältnisses zwischen Natur und Moral in d'Holbach, das in der Gründung einer neuen absoluten Pflichtmoral der Natur mündet[119], erweist sich die Tragweite seinen Einflusses auf *Dantons Tod* als beschränkt.

Zwar lassen sich zwischen einigen Passagen des *Système* und einigen Repliken der Dantonisten so wie auch von Danton, Payne und Marion[120] bestimmte Übereinstimmungen auf der Ebene des Lexikons und der Bildlichkeit feststellen, aber es handelt sich nur um oberflächliche und punktuelle Verweise, die sich nicht auf das gesamte Wesen des Denkens d'Holbachs ausweiten. Das zeigt sich auch daran, dass die neuen ethischen Prinzipien, die von d'Holbach theorisiert werden, ein gewisses Misstrauen gegenüber der Sexualität und eine positive Einschätzung der Keuschheit vermitteln[121], von denen keine Spur in den Worten der o.g. Figuren zu finden ist. Das Gleiche gilt für den politischen Bereich, denn, wie oben schon erwähnt, weist das Staatsideal Camilles und Héraults zwar präzise inhaltliche und lexikalische Verweise auf einige Vorstellungen d'Holbachs bezüglich des Freiheitsbegriffes und des Verhältnisses zwischen Staat und individuellem und sozialem Glück[122] auf, zieht aber nicht die gesamten politischen Überzeugungen d'Holbachs mit ein.

Was den direkten Vergleich zwischen d'Holbachs und Büchners politischem Denken betrifft, wurde festgestellt, dass die Werke von d'Holbach, insbesondere *Système de la nature*, *Système social* und *La politique naturelle* und *Éthocratie*, einige sehr progressive Aspekte aufzeigen, denen Büchners Sensibilität sehr nah ist. Es handelt sich im Einzelnen um: d'Holbachs Überlegungen über die soziale Ursache von Verbrechen; die zentrale Bedeutung, die er dem Gefälle zwischen Armen und Reichen einräumt; die von ihm den materiellen Lebensumständen des Volks geschenkte Aufmerksamkeit; schließlich die Idee, dass der Staat im Dienst der Gesellschaft und diese wiederum im Dienst der Individuen (und nicht umgekehrt) sein sollte, und dass die Gesellschaft das Glück eines Jedes gewährleisten sollte und ihre Rechte über die Individuen verliert, wenn sie keinen materiellen Vorteil für die Mehrheit ihrer Mitglieder verschafft oder sich als Hindernis zum individuellen natürlichen Streben nach Glück konstituiert (es sei denn natürlich, dass die individuelle Suche anderer Mitglieder beeinträchtigt wird).[123] Allerdings implizieren d'Holbachs Auffassungen von der idealen Gesellschaft und dem idealen Verhältnis zwischen Armen und Reichen und seine Vorstellungen von Mitteln und Strategien, durch die die Gesellschaft erneuert und die sozialen Probleme gelöst werden sollten, einen ausgeprägten Konservativismus, der dem politischen revolutionären Denken Büchners diametral entgegengesetzt ist.[124] Zu ähnlichen Ergebnissen führt die Analyse von d'Holbachs Einstellung gegenüber der Revolution und der Rolle der Monarchen. Wie im Folgenden zu zeigen ist, die zwischen den beiden Autoren herrschende Distanz manifestiert sich jedoch nicht nur im Feld der Politik, sondern auch in der eng mit der Naturkonzeption d'Holbachs verbundenen Auffassung vom Menschen und seiner Existenz.

Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die in dieser Monographie durchgeführte Analyse dazu beiträgt, die Tragweite des Einflusses der französischen Materialisten auf Büchners Werk als sehr beschränkt zu bewerten. Bezüglich des politisch-revolutionären Denkens Büchners und seiner Vorstellung von der Gesellschaft ist eine große Distanz zwischen ihm und den drei Philosophen zu konstatieren, die auf jeweils unterschiedliche Gründe zurückzuführen ist. Die Distanz beschränkt sich jedoch nicht auf den Bereich der Politik, sondern betrifft im Falle La Mettries und – wie im Folgenden dargestellt – auch d'Holbachs die gesamte Menschenauffassung. Das literarische Werk Büchners weist zwar eindeutige Verweise auf einige Prinzipien der Philosophen auf (vor allem in *Dantons Tod*, teils jedoch auch in *Woyzeck* sowie *Leonce und Lena*), doch die Natur dieser Verweise ermöglicht es nicht, die Werke im Zeichen eines anthropologischen Materialismus im Sinne La Mettries, d'Holbachs oder Helvétius' zu lesen. Zwar werden einige Aspekte dieser Philosophen von bestimmten Figuren vertreten, doch die Parallelen betreffen lediglich isolierte und aus ihrem Kontext gelöste Elemente und umfassen nicht die gesamten philosophischen, anthropologischen und politischen Vorstellungen der drei Philosophen. Zudem werden einige dieser Vorstellungen in Frage gestellt, was wiederum für eine kritische Auseinandersetzung des Autors mit denselben spricht.

Im Einzelnen ist festzustellen, dass Büchner nur solche Elemente positiv in seinem Werk aufgreift, die im Unterschied zu dualistischen und auf einer Abwertung des Körpers gegenüber der Seele basierenden Moral- und Menschenauffassungen die Rehabilitation und Emanzipation des Leibs und seiner Bedürfnisse und Lüste erstreben. Es handelt sich um all jene Aspekte, die darauf abzielen, die Würde des Menschen gerade in seiner Materialität und in seinem *Leib-Sein* zu behaupten und wiederaufzuwerten, ohne sich auf religiöse oder ideologische Systeme beziehen zu müssen. Der Verweis auf den französischen Materialismus – der zum Teil auch dem Prinzip der wirklichkeitstreuen Wiedergabe in *Dantons Tod* entspricht[125] – scheint also eine hauptsächlich provokative Funktion zu haben und dient im Werk Büchners dem Angriff gegen jegliches philosophische, religiöse, ethische und ästhetische System, das sich auf die Verleugnung der physischen und für *geringwertig* gehaltenen Aspekte der menschlichen Existenz, die Verleugnung des Leibes also, stützt. Der Leib konstituiert sich stattdessen im Büchnerschen Werk als unentbehrliche menschliche Realität und erhält einen positiven Wert. Diese Aufwertung der Leiblichkeit und der *Materialität* des Menschen jenseits metaphysischer Systeme – eine Aufwertung, die in den Werken der drei Philosophen einen ausgeprägten »humanisme«[126] aufweist – bildet unzweifelhaft das wichtigste Element des Aufklärungsmaterialismus, das im Werk Büchners zu finden ist.

Allerdings wurde im Laufe der Analyse festgestellt, dass Büchner auch auf einige Aspekte des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts zurückgreift, um sich gleichzeitig von ihnen zu distanzieren. Es handelt sich insbesondere um die mechanistischen Züge der Menschenauffassun-

gen von beispielsweise La Mettrie und d'Holbach. Diese wurden in der Rezeption der beiden Philosophen zu Zeiten Büchners besonders hervorgehoben[127]. In *Woyzeck* und *Leonce und Lena* werden sie mittels der Bilder des »Tiermenschen«[128] und des »Automaten«[129] implizit zum Gegenstand der Satire und der ironischen Kritik, und auch in der Schrift *Cartesius*[130] und in der *Probevorlesung*[131] distanziert sich Büchner ausdrücklich von ihnen. Obwohl der direkte Bezug in diesen beiden Texten jeweils den Mechanismus Cartesius' und die Menschenauffassung der »teleologischen Schule« betrifft, impliziert er auch eine deutliche Distanzierung von der Animalisierung und der Maschinalisierung des Menschen, die vor allem in den Werken La Mettries und d'Holbachs zum Ausdruck kommen. Im Laufe der Analyse der betreffenden Stellen in *Woyzeck* und *Leonce und Lena* zeigte sich jedoch, dass die Bilder des »Tiermenschen« und des »Maschinenmenschen« zugleich als Zielscheibe der Kritik und als Mittel zur Kritik fungieren, indem sie einerseits als Ausdruck einer mechanistischen Auffassung des Menschen angegriffen werden und andererseits der Kritik an bestimmten idealistischen Tendenzen der zeitgenössischen Medizin (in *Woyzeck*) und an den Konventionen der bürgerlichen Gesellschaft (in *Leonce und Lena*) dienen.

Bezüglich der Naturauffassung ermöglichen die Analyse der Werke La Mettries und d'Holbachs (bei Helvétius kommt der Betrachtung der Natur nur eine geringe Bedeutung zu) sowie das Studium der betreffenden Fachliteratur eine angemessene Betrachtung des zuvor unverhältnismäßig gewichteten Mechanismus der beiden Philosophen, die bedeutende Folgen für den Vergleich mit der Auffassung Büchners mit sich bringt. Sind die Differenzen zwischen den Vorstellungen La Mettries und d'Holbachs und jenen Büchners im Bereich der Naturbetrachtung auch offensichtlich, so wurden im Laufe der Analyse einige Analogien herausgearbeitet, die teils zu einer Revision der Idee einer völligen Unvereinbarkeit zwischen der naturphilosophischen Ausrichtung der Büchnerschen wissenschaftlichen Produktion und dem Verweis auf den Aufklärungsmaterialismus in seiner literarischen Produktion führen. Dies gilt insbesondere für La Mettrie, dessen Naturauffassung vitalistische, dynamische und den Evolutionsgedanken antizipierende Züge[132] sowie, insbesondere in *Système d'Epicure*, eine deutliche Ablehnung der *causae finales* aufweist[133], die eine gewisse Analogie zu Büchners in der *Probevorlesung* aufgeworfener Kritik an der Idee der Zweckmäßigkeit der Natur aufzeigt. Zudem erscheint im Werk La Mettries eine kontemplative Haltung gegenüber der Natur: An verschiedenen Stellen wird das »ravissant spectacle de la Nature«[134] bewundert; die Natur wird als eine lebendige Einheit beschrieben, die sich immer wieder verwandelt und neu gebiert und deren Macht sich in allen Wesen, von den einfachsten bis hin zu den komplexesten, ohne jegliche Hierarchisierung manifestiert. Eine solche Sicht ist im Grunde nicht weit entfernt von jener in verschiedenen Passagen von *Lenz*[135], *Dantons Tod*[136] und auch der *Probevorlesung*[137] feststellbaren Auffassung. Obgleich diese Analogien sich, wie aus dem Textvergleich hervorgeht, nicht in präzisen

textlichen Übereinstimmungen zwischen dem Werk La Mettries und jenem Büchners offenbaren und zu allgemein bleiben, als dass in den Schriften Büchners ein gewollter, unmittelbarer Verweis auf den französischen Philosophen lesbar wäre, tragen sie doch dazu bei, neues Licht auf die Frage des vermeintlich unversöhnlichen Verhältnisses zwischen Naturphilosophie und dem Materialismus, zumindest jenem La Mettries, zu werfen.

Bezüglich der Naturauffassung d'Holbachs führt die Analyse teilweise zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie hinsichtlich der Werke La Mettries, insbesondere angesichts der Passagen des *Système de la nature*, in denen die Natur als ein lebendiges, aktives »grand tout«[138] in ständiger Bewegung beschrieben wird und eine dynamische Auffassung zur Schau kommt, in der verschiedene Kommentatoren eine gewisse Antizipation des Evolutionsgedankens lesen. Allerdings weist d'Holbachs Naturauffassung einen ausgeprägten Finalismus auf, der sie eindeutig von den Ansichten Büchners entfernt. Aus dem Textvergleich zwischen *Dantons Tod* und dem *Système* wird deutlich, dass das Drama einige auf die Prinzipien d'Holbachs bezüglich der Auffassung vom Universum zurückzuführende Elemente enthält. Zum Einen ist dies die Idee der Ewigkeit der Natur, die die Dantonisten teils vertreten, jedoch als Fluch empfinden, während sie bei d'Holbach verherrlicht wird; zum Anderen die Vorstellung der Fatalität (*fatalité*), die fundamental im Denken d'Holbachs ist und in *Dantons Tod* sowohl in der Replik 370 von St.-Just als auch in den Worten Luciles, Dantons und Paynes[139] auf ganz unterschiedliche Art und Weise und mit ganz verschiedenen Zwecken aufgegriffen wird. St. Just macht sich zum überzeugten Verfechter des Prinzips der Fatalität, das bei d'Holbach, wie im Laufe der Analyse ausführlich erörtert wird, nicht im Sinne des Glaubens an das Schicksal zu verstehen ist, sondern mit dem Prinzip der Notwendigkeit (*necessité*) und der »Ordnung« der Natur übereinstimmt und in eine bedingungslose Rechtfertigung des menschlichen Schmerzes und des Todes der Individuen mündet[140]. Die Replik 370 weist präzise textliche Parallelen zu einer fundamentalen Passage des *Système de la nature*[141] auf, in der eine vollständige Naturalisierung der Geschichte und der menschlichen Ereignisse geschieht, und scheint damit tatsächlich auf dem Werk d'Holbachs zu beruhen. St. Just versucht hier die von der Revolution verursachte Menschenvernichtung im Namen des Prinzips einer historischen Notwendigkeit zu rechtfertigen, die er als naturgesetzlich darstellt und die die Aufopferungen der Individuen im Namen des Universalen mit sich bringt. Lucile, Camille, Danton und Payne rebellieren hingegen auf unterschiedliche Weise gegen diese Auffassung und vor allem gegen jegliche Rechtfertigung und Akzeptanz des individuellen Todes und Schmerzes, die darauf gründet. Diese Rebellion hängt mit ihrer Unfähigkeit zusammen, sich gegenüber dem Tod und dem Schmerz nicht nur auf religiösen Trost zu stützen, sondern auch auf philosophische Rechtfertigungen. Die Tatsache, dass Büchner gerade diesen Figuren an verschiedenen Stellen seine Stimme zu verleihen scheint, was auch die Lektüre seiner Briefe eindeutig zeigt, lässt die Vermutung zu, dass ihren Worten Büchners eige-

ne Distanzierung von der Auffassung d'Holbachs[142] zu Grunde liegt. Die Textanalyse lässt demnach darauf schließen, dass sich das Zurückgreifen auf einige Prinzipien des Aufklärungsmaterialismus auch mit einer Infragestellung oder gar völligen Ablehnung derselben verbindet, was sich insbesondere in der Darstellung der Rebellion des Individuums gegen den Schmerz oder gar den Verlust des eigenen Körpers oder dem Körper der oder des Geliebten ausdrückt.

Demnach stellt sich heraus, dass Büchners Wiederaufwertung der materiellen Existenz des Menschen, des Leibes, die mit Sicherheit auch der Kritik an Idealismus und Spiritualismus dient, einerseits auf materialistischen Voraussetzungen im Sinne des Aufklärungsmaterialismus beruht und andererseits in eine mehr oder weniger implizite Kritik an denselben mündet und sich generell mit einer Auffassung des menschlichen Lebens verbindet, die eine deutliche Distanz zu jener der französischen Materialisten aufzeigt. Insbesondere in der Unterschätzung des individuellen Leidens des Menschen und seines subjektiven Todeserlebnisses liegt der Grund für Büchners Distanz nicht nur von d'Holbach, sondern, in anderer Weise, auch von La Mettrie und Helvétius. Auch in *Lenz* wird die Rebellion des Individuums gegen den Schmerz und den Tod thematisiert, die sich als Unfähigkeit konstituiert, das Leiden und vor allem den Verlust des Leibes und seines Lebens zu akzeptieren. Die Betonung verschiebt sich in der »Novelle« jedoch auf die völlige Ablehnung des christlichen Schmerz- und Todesverständnisses. Dem Leiden wird keine Erprobungs- und Läuterungsfunktion zuerkannt. Der Tod erscheint als unwiderruflicher Verlust und als Erstarrung des Leibes und wird ohne jegliche Vorstellung einer rein spirituellen Existenz der Seele im Jenseits als absolutes Ende des Lebens empfunden. Somit zeigt sich, dass die Ausblendung der Distanz zwischen dem Denken Büchners und dem Aufklärungsmaterialismus keineswegs zu einer religiösen Interpretation seines Werks führt. Büchners Denken bleibt atheistisch. Während aber der Atheismus der französischen Materialisten sich auf der rationalen Ebene der Vernunft entwickelt und in der Ablehnung der Irrationalität der Religion gründet, ist Büchners Atheismus in dem »Gefühl«[143] verwurzelt. In den Antworten und Lösungen bezüglich des Problems des menschlichen Schmerzes und des Todes offenbaren sich im Werk Büchners also die Grenzen sowohl der christlichen Religion als auch des Aufklärungsmaterialismus.

Zusammenfassend geht aus der in den verschiedenen Kapiteln dieser Monographie durchgeführten Analyse hervor, dass im Werk Büchners dem materiellen Leben des Menschen, also dem Leib, mit seinen Bedürfnissen, Verletzungen, Schmerzen, aber auch mit seinen Neigungen und Wünschen eine zentrale Bedeutung zukommt. Der Leib stellt eine unentbehrliche Realität dar, auf deren Basis jeglicher Idealismus oder allgemeiner jene vergeistigenden und moralistischen Tendenzen zur Idealisierung des Menschen und zur Verdrängung oder Leugnung seiner physischen Existenz angegriffen werden, welche die unterschiedlichsten Bereiche der bürgerlichen Kultur jener Zeit, vom ethisch-religiösen bis hin zum me-

dizinischen und psychiatrischen, kennzeichneten. Dies gilt auch für den politischen Bereich, da die zentrale Bedeutung, die Büchner den materiellen Umständen des Volkes beimisst (den Bedürfnissen der Körper der Individuen, doch auch ihren Rechten, also auch dem Genießen), im Gegensatz steht zu bestimmten asketischen Tendenzen der zeitgenössischen revolutionären neojakobinischen Bewegungen und stattdessen eine gewisse Nähe zum Neobabouvismus aufweist, der sich zum Teil einige sensualistische und emanzipatorische Elemente des Saintsimonismus zu Eigen macht. Des Weiteren wurde hervorgehoben, wie die Gründung der Würde des Menschen auf seine materielle Existenz jenseits metaphysischer Systeme eine gewisse Nähe zum Materialismus des 18. Jahrhunderts aufweist, sich jedoch von den mechanistischen Zügen der Menschenauffassung vor allem La Mettries und d'Holbachs distanziert. Gerade die im Werk Büchners auftretende Aufwertung des Körpers verbindet sich vielmehr mit einer Aufwertung des Individuums und seiner persönlichen Erfahrung des Schmerzes und des Todes, die zu einer völligen Ablehnung der rationalphilosophischen Rechtfertigung des individuellen Leidens und Verlustes des Körpers aus der Perspektive des Kosmos führt, welche hingegen die Materialisten, insbesondere d'Holbach, vertreten. Der Körper erscheint im Werk Büchners nie als reine Maschine oder als Gegenstand unter allen anderen Teilen der Natur, sondern scheint mit der Identität des Subjekts eine unauflösliche Einheit zu bilden.

Schließlich geht aus der Betrachtung des ästhetischen Bereiches hervor, dass sich die Zentralstellung, die dem Leib im Werk Büchners sowohl auf thematischer als auch auf bildlicher Ebene zukommt, sich in der Kritik an Idealismus und Klassizismus widerspiegelt, die an einigen Stellen der Briefe Büchners so wie auch vor allem in *Lenz, Dantons Tod* und *Leonce und Lena*[144] auftritt. Diese Kritik äußert sich im Kontrast zwischen *künstlichem* oder *totem* Körper und *wahrem*, *lebendigem* Leib, also zwischen den Marionetten der Idealdichter und den »Menschen von Fleisch und Blut«, derer sich Büchner in seinen Werken annimmt. Die Analyse der sogenannten »Kunstgespräche« in *Dantons Tod* und *Lenz*, in denen eine gewisse Opposition zwischen Leben und Kunst aufzutreten scheint[145], erlaubt des Weiteren die Feststellung, dass diese Opposition zu keiner Ablehnung aller Kunst führt, also zu keiner strengen Anti-Ästhetik, sondern im Zeichen der positiven Behauptung einer bestimmten Art künstlerischen Schaffens zu lesen ist, eines Schaffens, das auf das Leben und all seine Aspekte (seien sie »hässlich« oder »schön«[146]) schaut, einer Haltung der Empathie und der Teilnahme gegenüber dem Leben der Menschen entspringt und ebendiese Haltung auch im Leser-Zuschauer erwecken soll.

Die Betrachtung der Kunstgespräche im Zusammenhang mit Büchners Briefen des 28. Juli 1835 und des 1. Januar 1836 an die Familie sowie mit einigen implizit ästhetische Fragen berührenden Stellen aus *Leonce und Lena*, lässt deutlich hervortreten, dass das Prinzip des »Leben[s] als einzige[n] Kriterium[s] in Kunstsachen« nichts anderes bedeutet als die Zentralstellung des Leibes oder, genauer gesagt, des Menschen als Leib,

was sich auch in den bezüglich des künstlerischen Schaffens und Wirkens gebrauchten Ausdrücken widerspiegelt (»Menschen von Fleisch und Blut«, »entgegenpochen«, »Zuckungen des Lebens«, »den Zuckungen, den Andeutungen, dem ganz feinen, kaum bemerkten Mienenspiel«, »Muskeln«, »Puls«). Den Menschen zu schildern und sein Leben als absoluten Wert jenseits der traditionellen ästhetischen Kategorien zu würdigen, bedeutet für Büchner immer, ihn vor allem als Leib darzustellen und somit sein eigenleibliches Leben in all seinen Äußerungen (Schmerz, Bedürfnisse, Lust, Krankheit) auftreten zu lassen.[147] Büchners Figuren verkörpern keine Ideale oder ethischen Prinzipien, sondern sind nur *Leiber*, die zwar größtenteils leiden, verhungern, frieren, unterdrückt und verwertet werden und ständig dem Tod und der Fragmentierung ausgeliefert sind, die aber auch durchweg ihr Recht aufs Leben, auf die Entfaltung und Befriedigung der eigenen Neigungen und Bedürfnisse und nicht zuletzt auf den Genuss und das Glück beanspruchen und diese zum Teil ausleben (so die weiblichen Hauptfiguren in *Dantons Tod*). Im Brennpunkt der Darstellung des Menschen steht also im Werk Büchners der Leib als in phänomenologischem Sinne gelebter und erlebter Körper, als leidendes, genießendes, empfindendes und erlebendes materielles Subjekt, das mit der Seele eine »eigene Erfahrungseinheit« bildet und unentbehrlich für die Identität des Individuums ist.

In diesem Sinne kann von einer Leibesästhetik gesprochen werden, die den Leib, ja, besser gesagt, den Menschen als Leib ins Zentrum der Darstellung rückt und somit im Zeichen des Schmerzes, der Krankheit und des Todes als materiellen Endes jenseits jeglichen religiösen, ethischen oder philosophischen Sinnes steht, doch auch die Dimension des Lebens, des Begehrens, der sinnlichen Liebe und somit der Hoffnung miteinbezieht.

Note

[1] Vgl. vor allem Gerhard Friedrich: *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells.* – In: *GBJb*, 10 (2005), S. 133-173 [im Folgenden zitiert als Friedrich 2005]; Burghard Dedner, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner.* – In: *Societas Rationis. Festschrift für Burghard Tuschling zum 65. Geburtstag.* Hrsg. v. Dieter Hüning. – Berlin 2002, S. 289-310 [im Folgenden zitiert als Dedner 2002]; Helmut J. Schneider: *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod:*Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper.* – In: *Die deutsche Tragödie: neue Lektüren einer Gattung im europäischen Kontext.* Hrsg. v. Volker Dörr u. Helmut J. Schneider. – Bielefeld 2006, S. 127-156.

[2] *Dantons Tod*, *Lenz*, *Leonce und Lena* und *Woyzeck* werden zitiert nach der Marburger Ausgabe (*MBA*). Georg Büchner: *Sämtliche Werke und Schriften. Historisch-kritische Ausgabe mit Quellendokumentation und Kommentar.* Bearbeitet von Burghard Dedner und Thomas Michael Mayer. 10 Bde. – Darmstadt 2000-2010. Diese Ausgabe wird im Folgenden durch die Abkürzung *MBA* bezeichnet.

[3] Die Zitate aus dem *Landboten*, der *Probevorlesung über Schädelnerven*, dem *Mémoire sur le système nerveux du barbeau*, den Schriften *Cartesius* und *Spinoza* sowie auch aus den Briefen und den Schulschriften werden nach Poschmanns Ausgabe nachgewiesen. Georg Büchner: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente.* Hrsg. v. Henri Poschmann. 2 Bde. – Frankfurt M. 1999 [im Folgenden zitiert als *P*].

[4] Dabei habe ich mich für *Woyzeck* und *Lenz* ganz auf die *Marburger Ausgabe* gestützt, die die Texte der Quellen fast vollständig enthält, während ich für *Dantons Tod* über die in der Marburger Ausgabe präsentierte Auswahl der Passagen aus den Quellen hinaus direkt die Texte Thiers, Friedrichs und Merciers herangezogen habe, und zwar: *Die Geschichte Unserer Zeit*. Bearbeitet von Carl Strahlheim [d.i. Johann Konrad Friederich]. 30 Bände. – Stuttgart 1826-1831 [im Folgenden zitiert als *UZ*]; Louis Adolphe Thiers u. Félix Bodin: *Histoire de la Révolution française, accompagnée d'une histoire de la Révolution de 1355, ou des États généraux sous le roi Jean*. 2 Bde. – Paris 1823; ab Bd. 3 fortges. als Louis Adolphe Thiers: *Histoire de la Révolution française*. 8 Bde. – Paris 1824-1827; Louis Sébastien Mercier: *Le Nouveau Paris*. 6 Bde.– Paris 1799-1800; ders., *Tableau de Paris* [1. Aufl. 2 Bde. – Amsterdam 1783-1789]. 2 Bde. – Paris 1994. Für den *Hessischen Landboten* habe ich mich auf die in Poschmanns Ausgabe enthaltenen Quellen gestützt und auf Gerhard Schaub (Hrsg.): *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig. Der Hessische Landbote. Studienausgabe*. – Stuttgart 1996.

[5] In den philosophischen Schriften taucht das Wort *Körper* zusammen mit dem davon abgeleiteten Adjektiv *körperlich* insgesamt 172 Mal auf (wenn man die Passagen ausschließt, die als direkte Zitate aus Tennemanns *Geschichte der Philosophie* zu betrachten sind). Im Einzelnen taucht *Körper* 80 Mal im Sinne von »Teilchen (die Masse besitzen) ausgefüllter, begrenzter dreidimensionaler Raumbereich«, also generell von Gegenstand, und 92 Mal im Sinne von menschlichem Körper auf. Das Wort *Leib* wird hingegen nur einmal gebraucht (*P*, Bd. II, S. 230).

[6] Hier findet man nur das Wort *Leib* und zwar 7 Mal, aber in 4 Fällen taucht dieses Wort in dem Weidig zugeschriebenen Teil auf und bildet einen direkten Verweis auf den Auferstehungsleib der religiösen christlichen Tradition (*P*, Bd. II, S. 63 u. 66). Für die Frage der Autorschaft des *Landboten* habe ich mich auf folgende Studien gestützt: Thomas Michael Mayer: *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten. – In: *Georg Büchner I/II*. Hrsg. v. Ludwig Heinz Arnold. – München 1979, S. 16-298, bes. S. 183-288; Terence M. Holmes: *Druckfehler und Leidensmetaphern als Fingerzeige zur Autorschaft einer Landboten-Stelle*. – In: *GBJb* 5 (1985), S. 11-17; Renato Saviane: *Libertà e necessità.* Der Hessische Landbote *di Georg Büchner*. – In: *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Germanica, Studi Tedeschi*, 19/2 (1976), S. 7-119; Gerhard Schaub: *Statistik und Agitation. Eine neue Quelle zu Büchners Hessischem Landbote*. – In: *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*. Hrsg. v. Herbert Anton. – Heidelberg 1977, S. 351-375.

[7] Im Laufe meiner Analyse wird gezeigt, dass sich in all diesen Fällen das Wort *Körper* entweder auf den toten Körper der Statue (Replik 114) bezieht oder einer bestimmten Perspektive Ausdruck gibt, die auf den Körper als Objekt, Raum, Instrument oder Werkzeug, also als nicht beseelten Gegenstand schaut (Repliken 140, 185, 622 und 626). Für die Zählung der Repliken in *Dantons Tod* beziehe ich mich in dieser Monographie auf den »Quellenbezogenen Text« der Marburger Ausgabe (*MBA*, Bd. III.2, S. 83-154).

[8] Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. – Leipzig 1854-1960 [im Folgenden zitiert als *Deutsches Wörterbuch*], Bd. XI, Spalten 1834-1838 (*Körper*) und Bd. XII, Spalten 581-590 (*Leib*); *Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände (Brockhaus Conversations-Lexicon)*. 12 Bände. – Leipzig 1827-1830, bes. Bd. VI, S. 261-262; Samuel Johann Ernst Stosch: *Versuch in richtiger Bestimmung einiger gleichbedeutenden Wörter der deutschen Sprache*. 4 Bde. – Frankfurt Oder 1777-1780 [zitiert nach Jens Soentgen: *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. – Bonn 1998, S. 15]. Vgl. die auf den Seiten XII-XIII der vorliegenden Monographie zitierten Definitionen.

[9] *Deutsches Wörterbuch*, Bd. XI, Spalte 1834.

[10] Ebd., Bd. XII, Spalte 581.

[11] »Das fremdwort körper ist aber mit dem einheimischen leib noch bis heute nicht völlig eins geworden, und dabei hat sich jenes mehr zu geist, dieses mehr zu seele gesellt; denn geist und körper, leib und seele (so gestellt des tonfalls wegen) ist die uns geläufige zusammenstellung, nicht umgekehrt, z. b.: die scheidung zwischen geist und körper, seele und leib. GÖTHE 53, 236. wie nämlich der denkende geist höher gestellt wird, so zu sagen noch geistiger ist als die nur empfindende seele, so ist uns nach der andern seite hin körper schärfer bezeichnend, so zu sagen noch körperlicher als leib; denn leib schlieszt uns meist leben und fühlen, also die seele eigentlich mit ein, während man das absehen von allem geistigen und seelischen, das leibliche an sich am schärfsten nur mit körper ausdrückt. daher ist folgendes möglich: unser leib, als körper betracht, ist weder moralischen noch physischen übeln unterworfen. nur in so weit er mit der seele verknüpft ist u. s. w.« (Ebd., Bd. XI, Spalte 1835).

[12] *Lenz*. – *MBA*, Bd. V, S. 60.

[13] Soentgen: *Die verdeckte Wirklichkeit*, S. 16.

[14] Man denke z. B. an den Leib Christi, aber auch an den 1. Brief des Paulus an die Korinther (1. Kor. 15,44) und an den entsprechenden Kommentar Augustinus' in *De civitate Dei:* »Wie nämlich unser jetziger Leib, der eine lebendige Seele hat, aber noch nicht den belebenden Geist, als seelisch gilt und doch nicht eine Seele ist, sondern ein Leib, so heißt der Auferstehungsleib ein geistiger, ohne daß wir ihn deshalb für einen Geist halten dürften. Vielmehr wird er ein Leib sein, der Wesenheit nach Fleisch, aber durch den belebenden Geist aller Schwerfälligkeit und Vergänglichkeit des Fleisches überhoben«. (Agostino: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. Deutsche Übersetzung v. Alfred Schröder. – In: *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften.* 3 Bde. – München 1911-1916, Bd. I, S. 16-28). Ein ironischer Bezug auf den religiösen Ausdruck »geistiger Leib« ist in *Leonce und Lena* zu finden und steht im engen Zusammenhang mit der Kritik an dem Klassizismus (*MBA*, Bd. VII, S. 141; vgl. das Kap. 5 der vorliegenden Monographie).

[15] Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. – In: *Husserliana: gesammelte Werke*. Hrsg. v. Stephan Strasser *et al.* 26 Bde. – Den Haag 1950-1987, Bd. III-V, bes. Bd. IV (*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*), S. 145. Im Folgenden werde ich mich auf diesen Band mit der Bezeichnung *Husserliana* IV beziehen.

[16] *Husserliana* IV, S. 56, 151.

[17] Ebd., S. 157.

[18] Ebd., S. 157.

[19] Ebd., S. 168-169.

[20] Ebd., S. 143.

[21] Hermann Schmitz: *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. – Stuttgart 1998, S. 12. Vgl. auch ders.: *System der Philosophie, Band 2/1: Der Leib*. –Bonn 1965; ders.: *System der Philosophie, Band 3/1: Der leibliche Raum*. – Bonn 1967; ders.: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*. – Bonn 1990.

[22] Michael Feher *et al.* (Hrsg.): *Fragments for a History of the Human Body*. – New York 1989, S. 11; Richard Zaner: *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*. – The Hague 1971 (1. Aufl. 1964), S. 240.

[23] Maurice Merleu-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. – Paris 1945.

[24] Auch im Französischen ist der Gebrauch von *chair* für *Leib* nachgewiesen (vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*. – Paris 1964; Jean-Luc Nancy: *Corpus*. – Paris 1992; Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*. –Paris 1990, S. 373).

[25] Für den Nachweis der zitierten italienischen Ausdrücke verweise ich auf die Anmerkungen 28-32 (S. XXXI) der vorliegenden Monographie.

[26] *P*, Bd. II, S. 411.

[27] Vgl. Friedrich 2005; Hartmut Rosshoff: *Körpersprache bei Büchner*. – In: *GBJb* 2 (1982), S. 157-169; Jochen Hörisch: *Pathos und Pathologie. Der Körper und die Zeichen in Büchners* Lenz. In: *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler. Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987*. – Basel / Frankfurt a. M. 1987, S. 267-275; William C. Reeve: *Kleist, Büchner, Grillparzer: Three Dramatists' Archtypal Representations of the Body*. – In: *Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik* 55 (2003), S. 393-408.

[28] Vgl. vor allem: T.M. Mayer: *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, a. a. O; ders.: *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*. – In: *Georg Büchner I/II*. Hrsg. v. Ludwig Heinz Arnold. – München 1979, S. 357-425; Henri Poschmann: *Georg Büchner. Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*. – Berlin / Weimar 1983.

[29] Einige der ersten marxistischen Beiträge haben Robespierre die Rolle des Sprachrohrs des Autors zuschreiben wollen (vgl. vor allem Gerhard Jancke: *Georg Büchner. Genese und Aktualität seines Werkes. Einführung in das Gesamtwerk*. – Kronberg/Ts. 1975); diese Auslegung wurde dann auch im Bereich der linken Kritik überwunden, wie sich z.B. aus den Interpretationen von Hans Mayer, T. M. Mayer und Poschmann entnehmen lässt, die auf unterschiedliche Art behaupten, Büchner hätte seine Stimme vor allem Danton und den Dantonisten verliehen. Jedoch ist man in den 90er Jahren wieder auf Janckes zurückgegangen, wenn auch ohne seine ideologischen Entstellungen aufzugreifen, indem man Büchners Distanzierung von den »bürgerlichen« Dantonisten und zugleich seine ideologische (nicht aber strategische) Nähe zu Robespierre hervorgehoben hat (Terence M. Holmes: *The Rehearsal of Revolution: Georg Büchner's Politics and his Drama* Dantons Tod. – Berlin 1995).

[30] Wolfgang Martens: *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod. – In: *Wirkendes Wort. Deutsches Sprachschaffen in Lehre und Leben* 8 (1957/58), S. 13-20; für die Zitate ist der Bezug auf ders.: *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod. – In ders.: *Georg Büchner*. – Darmstadt 1973 (1. Aufl. 1965), S. 373-385. Auf Martens negative Auslegung greifen viele spätere Beiträge zurück, so wie z.B. die von Baumann, Horton, Knapp und Hildebrand. G. Baumann: *Georg Büchner. Die dramatische Ausdruckswelt*. – Göttingen 1984, S. 24-26; Gerhard P. Knapp: *Georg Büchner*. – Stuttgart 1977 (1. Aufl. 1961), S. 66; ders.: *Georg Büchner. Dantons Tod*. – Frankfurt a. M. 1983, S. 71; ders: *Georg Büchner*. – Stuttgart 2000 (1. Aufl. 1977), S. 123 ff.; David Horton: *»Die gliederlösende, böse Liebe«: Observations on the Erotic Theme in Büchner's* Dantons Tod. – In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62/2 (1988), S. 290-306; Olaf Hildebrand: *»Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern«. Zur Kritik hedonistischer Utopien in Büchners* Dantons Tod. – In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 118/4 (1999), S. 530-554.

[31] Reinhold Grimm, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*. In: *Georg Büchner I/II*. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold. – München 1979, S. 299-326; Thomas Michael Mayer: *Umschlagporträt*. – In: *Georg Büchner I/II*. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold. – München 1979, S. 5-15; ders.: *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, a. a. O. Vgl. auch Theo Buck: *Grammatik einer neuen Liebe. Anmerkungen zu Georg Büchners Marion-Figur*. – Aachen 1986; Richard L. Homan: *Liberty and the Libertine in* Danton's Death. – In: *Drama, Sex and Politics*. Hrsg. v. Redmond-James. – Cambridge 1985, S. 129-136.

[32] Man denke an den Kontrast zwischen der negativen Interpretation Hildebrands und der Aufwertung der Erotik in Dominique Peyrache-Leborgne: *L'Eros contre la guillotine? La langage de la sexualité dans la* Mort de Danton. – In: *Etudes Germaniques* 4 (2000), S. 719-736.

[33] Diese wurde in einer kürzlich erschienenen Studie von Udo Roth fundiert und empirisch nachgewiesen (Udo Roth: *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*. – Tübingen 2004).

[34] Die Hauptstudien, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben, sind: Jean Strohl: *Lorenz Oken und Georg Büchner. Zwei Gestalten aus der Übergangszeit von Naturphilosophie zu Naturwissenschaften*. – Zürich 1936; Wilhelm Doerr: *Georg Büchner als Naturforscher*. – In: *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler. Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe (Darmstadt, 2. August – 27. September 1987)*. – Basel / Frankfurt a. M. 1987, S. 286-291; Jochen Walther Bierbach: *Der Anatom Georg Büchner und die Naturphilosophen*. – Düsseldorf 1961; Otto Döhner: *Georg Büchners Naturauffassung*. – Marburg 1967. Mit der Frage des Verhältnisses zwischen der naturphilosophischen Ausrichtung von Büchners naturwissenschaftlichem Denken und seiner politischen und literarischen Tätigkeit haben sich generell auch Kritiker befasst, die sich nicht direkt mit der Büchnerschen wissenschaftlichen Produktion auseinandergesetzt haben; sie sind dabei zu jeweils unterschiedlichen Lösungen gelangt, vgl.: Hans Mayer: *Georg Büchner und seine Zeit*. – Frankfurt a. M. 1972 (1. Aufl. Wiesbaden 1946), S. 379; Ludwig Völker: *Woyzeck und die »Natur«*. In: *Revue de Langues vivantes* 32 (1966), S. 611-632; Walter Müller-Seidel: *Natur und Naturwissenschaft im Werk Georg Büchners*. – In: *Festschrift für Klaus Ziegler*. Hrsg. v. Eckehard Catholy u. Winfried Hellmann. – Tübingen 1968, S. 205-232; Rüdiger Proß: *Naturgeschichtliches Gesetz und gesellschaftliche Anomie. Georg Büchner, Johann Lucas Schönlein und Auguste Comte*. In: *Literatur in der sozialen Bewegung*. Hrsg. v. Alberto Martino. – Tübingen 1978, S. 228-259; ders.: *Die Kategorie der »Natur« im Werk Georg Büchners*. – In: *Aurora. Jahrbuch der Eichendorf-Gesellschaft* 40 (1980), S. 172-188; ders.: *Spinoza, Herder, Büchner. Über »Gesetz« und »Erscheinung«*. – In: GBJb 2 (1982), S. 62-98; Terence M. Holmes: *Die Befreiung der Maschine: Büchners Kritik an der bürgerlichen Teleologie*. – In: *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*. Hrsg. v. Dedner Burghard u. Günter Oesterle. – Frankfurt a.M. 1990, S. 53-62.

[35] Siehe unten, Anm. 78-82.

[36] Einige der Studien, mit denen ich mich in diesem Teil auseinandergesetzt habe, sind u.a.: Hans Mayer: *Georg Büchners ästhetische Anschauungen*. – In ders.: *Georg Büchner und seine Zeit*, S. 418-442; Hans-Jürgen Schings: *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch: Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*. – München 1980; Albert Meier: *Georg Büchners Ästhetik*. – München 1980; Jürgen Schwann: *Georg Büchners implizite Ästhetik. Dekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs*. – Tübingen 1997; Roberto Rizzo: *»Ich verlange in Allem – Leben, Möglichkeit des Daseins…« La concezione dell'arte in Büchners* Lenz. – In: *Studia büchneriana*. Hrsg. V. Fausto Cercignani. – Milano 1990, S. 125-155.

[37] Ingrid Oesterle: *Zuckungen des Lebens. Zum Antiklassizismus von Georg Büchners Schmerz-, Schrei- und Todesästhetik*. – In: *Wege zu Georg Büchner*. Hrsg. v. Henri Poschmann. – Berlin 1992, S. 61-84; Schneider: *Tragödie und Guillotine*, S. 156.

[38] Friedrich 2005, S. 133-173, bes. S. 158.

[39] Es wurden dabei z.B. neben Büchners Briefen auch die Verhöraussagen Beckers, Clemms und Sartorius bezüglich des *Landboten* in Betracht gezogen, so wie auch andere offizielle Dokumente und Untersuchungsberichte, die den *Hessischen Landboten* und die *Gesellschaft der Menschenrechte* in Gießen und Darmstadt betreffen (vgl. in der vorliegenden Monographie Kap. 4, Anm. 187-188, 249-254).

[40] Georg Büchner: *An Karl Gutzkow*, nach dem 19. März 1835. Zit. nach: *P*, Bd. II, S. 400.

[41] *Dantons Tod*, Repl. 163.

[42] »Im Großherzogthum Hessen sind 718,373 Einwohner, die geben an den Staat jährlich an 6,363,364 Gulden […]. Das Geld ist der Blutzehnte, der von dem Leib des

Volkes genommen wird. An 700,000 Menschen schwitzen, stöhnen und hungern dafür. Im Namen des Staates wird es erpreßt« (*P*, Bd. II, S. 54).

[43] Dabei habe ich mich, auch anhand der Fachliteratur, ausführlich mit der komplexen Frage des Verhältnisses zwischen Rousseaus Werk und dem historischen Robespierre befasst und dann untersucht, wie sich dieses Verhältnis in den von Büchner nachgeschlagenen historischen Quellen widerspiegelt (Vgl. die vorliegende Monographie, S. 63 ff.). Es hat sich herausgestellt, dass zwar einige auf Rousseau zurückzuführende Aspekte der Charakterzeichnung Robespierres in *Dantons Tod* von den historischen Quellen abzuleiten sind, aber dass es auch andere Elemente gibt, die unabhängig von den herangezogenen Quellen sind und direkt auf Rousseau verweisen (unter diesen eben das Bild des »Leib des Volkes«). Für die Zitate aus dem *Contrat social* (*Du Contrat social ou Principes du droit politique par J. J. Rousseau, Citoyen de Genève*. – Amsterdam 1762) ist der Bezug auf Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres Complètes*. Hrsg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond. – Djon 1964, Bd. III, S. 350-470 [im Folgenden zitiert als *Contrat social*].

[44] Büchner hatte Rousseaus *Œuvres politiques* aus der Darmstädter Bibliothek zwischen dem 1. und dem 5. November 1834 ausgeliehen. In der *MBA* wird aber nur auf eine mögliche Korrespondenz zwischen der Replik 370 von St. Just und einer Passage von *Discours sur l'origine et le fondemens de l'inégalité parmis les hommes* hingewiesen (*MBA*, Bd. III.3, S. 320-322).

[45] *Contrat social*, S. 364 (vgl. auch Ebd., S. 381-382).

[46] Diese Interpretation wurde hingegen von Holmes vertreten (Holmes: *The Rehearsal of Revolution*, S. 190-191).

[47] In diesem Zusammenhang wurden vor allem *Système de la nature*, *La politique naturelle*, *Système social* und *Éthocratie* analysiert. [Paul Henri Dietrich d'Holbach]: *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel, l'un des quarante de l'Académie Françoise. 2 vols. – Londres 1770; für die Zitate ist der Bezug auf Paul Henri Dietrich d'Holbach: *Système de la nature*. 2 Bde. – Paris 1990 [im Folgenden zitiert als *Système de la nature*]. [Paul Henri Dietrich d'Holbach]: *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, par un ancien magistrat, 2 vols. – Londres 1773; in meiner Monographie ist der Bezug auf Paul Henri Dietrich d'Holbach: *La politique naturelle*. – Paris 1998 [im Folgenden zitiert als *La politique naturelle*]. [Paul Henri Dietrich d'Holbach]: *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, 3 vols. – London 1773; die Zitate aus diesem Werk sind aus folgender Ausgabe nachgewiesen: Paul Henri Dietrich d'Holbach: *Système social*. –Paris 1994 [im Folgenden nur *Système social*]. [Paul Henri Dietrich d'Holbach]: *Éthocratie ou Le gouvernement fondé sur la morale*. – Amsterdam 1776; dabei beziehe ich mich auf Paul Henri Dietrich d'Holbach: *Éthocratie ou Le gouvernement fondé sur la morale*. – Paris 1967 [im Folgenden zitiert als *Éthocratie*].

[48] Für meine Analyse habe ich beide großen Werke Helvétius, *De l'Esprit* und *De l'Homme*, in Betracht gezogen: Claude-Adrien Helvétius: *De l'Esprit*, chez Durand, Paris 1758, für die Zitate berufe ich mich auf Claude-Adrien Helvétius: *De l'Esprit*. – Paris 1988 [im Folgenden nur *De l'Esprit*]; Claude-Adrien Helvétius: *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, *Ouvrage posthume de M. Helvétius*, 2 vols., Société Typographique, à Londres 1773, in der vorliegenden Monographie ist der Bezug auf Claude-Adrien Helvétius: *De l'Homme*. 2 Bde. – Paris1989 [im Folgenden nur *De l'Homme*]. Die Analyse fokussiert jedoch vor allem *De l'Homme*, das alle in *De l'Esprit* behandelten Aspekte aufnimmt und entwickelt (über das Verhältnis zwischen diesen Werken siehe Eric Voegelin u. Peter Leuschner: *Helvétius*. – In: *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts*. Hrsg. v. Arno Baruzzi. – München 1968, S. 63-98; Giuseppe Roggerone: *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*. 2 Bde. – Lecce 1976, Bd. II, S. 384 ff.; Letizia

Gianformaggio: *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*. – Milano 1979, S. 11-15).

[49] Vgl. die vorliegende Monographie, S. 93-103.

[50] *De l'Homme*, Bd. II, S. 659. Vgl. auch *Système de la nature*, Bd. I, S. 171-172; *Système social*, S. 268.

[51] Vgl. die Stellen der Werke Helvetius' und d'Holbachs, die in der vorliegenden Monographie im Kap. 2.2 (Anm. 138-176) zitiert sind.

[52] Bezüglich der Bedeutung des Guillotinentods vgl. auch Schneider: *Tragödie und Guillotine*, passim.

[53] Während Robespierre ein völlig idealisiertes Bild des Volks hat (»Armes, tugendhaftes Volk!«) und sich vor der realen materiellen Lage der Bürger verschließt, zeigen sich z.B. Danton und Lacroix des Elends und der körperlichen Verwertung des Volks bewusst und erkennen auch, wie leicht diese Situation vom Fanatismus Robespierres instrumentalisiert werden kann (Repl. 110, 157, 163-164, 528). Allerdings entsteht aus diesem Bewusstsein keine richtige politische Handlung, die die Ansprüche des Volks sich zu Eigen machte und auf eine Veränderung seiner Lage abzielte.

[54] Dedner 2002, S. 298.

[55] Vgl. Anm. 6.

[56] Dabei habe ich mich insbesondere auf die Überlegungen von G. Friedrich gestützt und mich mit einigen Passagen seiner Analyse kritisch auseinandergesetzt. (Friedrich: *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, passim).

[57] Ich habe mich dabei auf die Stellen des Dramas konzentriert, an denen diese Prozesse, die eigentlich zum Teil auch den Sprachgebrauch der Dantonisten kennzeichnen, meta-theatralisch entlarvt werden (Vgl. z. B. Repl. 151, 226, 425, 528). Besondere Aufmerksamkeit wurde auch dem Verfahren der Personifizierung geschenkt (u. a. Repl. 91, 99, 611-612 usw.; vgl. die vorliegende Monographie, S. 143 ff.).

[58] Für den Sprachgebrauch der Dantonisten wurden vor allem ihre Repliken in den Szenen III/1, III/4, III/7, IV/5 analysiert, die zum Teil denselben Pathos der Robespierristen aufzeigen (III/4, Repl. 432-438) und zum Teil eine unterschiedliche Art von Theatralik aufweisen, die sich in philosophischen Posen ausdrückt (z. B. die Posen des Indifferentismus und der Überlegenheit gegenüber dem Tod) und immer wieder aber von den Figuren selbst entlarvt und somit unterbrochen wird (vgl. III/1, Repl. 389-398; III/7, Repl. 512-517; IV/5, Repl. 615-624). Dabei wurde auch hervorgehoben, dass dieser Prozess der Entlarvung und Unterbrechung der eigenen theatralischen Posen für Danton und Camille immer im engen Zusammenhang mit dem Gedanken an die jeweilige Frau verbunden ist: Somit eröffnet für sie die Liebe (d. h. der Gedanke an die Geliebte) die einzigen Momente der Ehrlichkeit und der Authentizität (vgl. dazu auch das Kapitel 3.3 in der vorliegenden Monographie, in dem z.T. dieselben Szenen analysiert werden, S. 199-206).

[59] Johann Christian Clarus: *Die Zurechnungsfähigkeit des Mörders Johann Christian Woyzeck*. – In: *Zeitschrift für die Staatsarzneikunde* 4 (1825), S. 1-97, zit. nach *MBA*, Bd. VII.2, S. 259-297; Ernst Horn: *Gutachten über den Gemüthzustand des Tabacksspinnergesellen Daniel Schmolling*. – In: *Archiv für medizinische Erfahrung im Gebiete der praktischen Medizin und Staatsarzneikunde* (1820), S. 192-367, zit. nach *MBA*, Bd. VII.2, S. 307-316; Philipp Bopp: *Kurze Darstellung des von J. Ph. Schneider Soldat im 2. Garde-Fußier-Bataillon, an dem Buchdruckergesellen Bernhard Lebrecht aus Troppau in Schlesien veruebten grausamen Mord, aus den Untersuchungs-Akten, gegeben von dem Stabs-Auditeur Schenk*. – In: *Großherzoglich-Hessische Zeitung* 57 (1816), S. 548 ff.; auch ders.: *Meuchelmord*. – In: *Bibliothek gewählter Strafrechtsfälle* 1 (1834), S. 48-69, zit. nach *MBA*, Bd. VII.2, S. 321-329. Für *Woyzeck* wurden alle Handschriften in Betracht gezogen, ausgenommen die Sze-

nen, die von Büchner selbst gestrichen wurden. Das Kapitel 2.3.1 der vorliegenden Monographie fokussiert insbesondere H2,7; H4,4; H4,5; H4,8.

[60] Dedner 2002, passim; Enrico De Angelis: *Einleitung*. – In: *Georg Büchner. Woyzeck. Faksimile, Transkription, Emendation und Lesetext*. Hrsg. v. Enrico De Angelis. – München 2002 (1. Aufl. 2000), S. 15-29; Udo Roth: *Georg Büchners* Woyzeck *als medizinhistorisches Dokument*. – In: *GBJb* 9 (2000), S. 503-519; ders.: *Das Forschungsprogramm des Doktors in Georg Büchners* Woyzeck *unter besonderer Berücksichtigung von H2,6*. – In: *GBJb* 8 (1995), S. 254-278; Alfons Glück: *Der Menschenversuch. Die Rolle der Wissenschaft in Georg Büchner* Woyzeck. – In: *GBJb* 5 (1985), S. 139-182. Siehe auch dem kritischen Apparat der *MBA*, in dem die psychiatrische Debatte der Zeit anhand einer reichen Zusammenstellung von Dokumenten geschildert wird (*MBA*, Bd. VII.2, S. 474 ff.).

[61] Dedner, passim; siehe auch *MBA*, Bd. VII.2, S. 323 ff.

[62] »Ceremonienmeister. Es ist ein Jammer. Alles geht zu Grund. […] Den Bauern wachsen die Nägel und der Bart wieder. Den Soldaten gehen die Locken auf […]« (*MBA*, Bd. VI, S. 149).

[63] Es handelt sich um meine (unveröffentlichte) Magisterarbeit, *Die filles publiques in Dantons Tod von Georg Büchner* (Universität Florenz - Universität Bonn; 10/07/2002), und um folgendem Aufsatz: Roberta Carnevale: *Marion: une courtisane philosophe*? Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*. – In: *Rivista di Letterature Moderne e Comparate* 4 (2005), S. 381-417.

[64] Hier sollen nur einige der herangezogenen Quellen genannt werden: Alexandre-Jean-Baptiste Parent-Duchatelet: *La prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*. – Bruxelles 1836 (die Lektüre dieses Werks wurde mir von Dr. Thomas Michael Mayer empfohlen, dem ich für seine Ratschläge danke); Heinrich Lippert: *Die Prostitution in Hamburg in ihren eigenthümlichen Verhältnissen*. – Hamburg 1848; Wilhelm Stieber: *Die Prostitution in Berlin und ihre Opfer. In historischer, sittlicher, medizinischer und polizeilicher Beziehung beleuchtet*. – Berlin 1846; Ariste Potton: *De la prostitution et de la syphilis dans les grandes villes, dans la ville de Lyon en particulier, de leurs causes, de leur influence sur la santé, les habitudes et le bien-être de la population; des moyens de remédier à ces fléaux*. – Paris 1842; Denis Durand De Bousingen *et al.*: *De la prostitution en Alsace: Histoire et anecdotes*. – Illkirlich-Graffenstaden 1997.

[65] Vgl. Carnevale: *Marion: une courtisane philosophe*?, passim.

[66] Der Ausdruck wurde aus einem Brief Heines an seine Mutter (4. März 1834) entnommen, in dem er die «viel Zoten» des ersten Bands des *Salons* rechtfertigt. Heinrich Heine: *Briefe*. Hrsg. v. Friedrich Hirth. 6 Bde. –Mainz 1950, Bd. II, S. 57. Auf diesem Brief und vor allem auf der Analyse von Heines *Verschiedene* beruht eine interessante Auslegung von Jost Hermand, die sich auf Büchner z. T. übertragen lässt und der Erotik in Heines Werk eine »Schockfunktion« gegenüber der bürgerlichen Moral zuschreibt: »Kurz gesagt: er will auch in seinen Gedichten eine bestimmte *politische Absicht* zum Ausdruck bringen. Daß dazu nichts besseres geeignet ist, als das Schockmittel der Erotik hatte er bereits anläßlich der Platen-Affäre erfahren. Ein bürgerliches Publikum ist am leichtesten in Erregung zu bringen, wenn man gegen seine moralischen Grenzsetzungen verstößt. Politisches, Religiöses, Philosophisches, auch darüber geraten sich solche Leute in die Haare, aber doch nie so intensiv wie über Erotisches, da hier ihre eigene Verdrängungen, ihre eigenen Neurosen ins Spiel kommen« (Jost Hermand: *Erotik im Juste Milieu. Heines* Verschiedene. – In: *Heinrich Heine: Artistik und Engagement*. Hrsg. v. Wolfgang Kuttenkeuler. – Stuttgart 1977, S. 86- 104, zit. S. 98).

[67] Vgl. bsw. die schon erwähnten Interpretationen Hortons, Hildebrands, Knapps, aber auch Grimms.

[68] Georg Büchner: *An die Familie*, 28. Juli 1835 (*P*, Bd. II, S. 410-411).

[69] Vgl. ebd., S. 410.

[70] Vor allem in *Le Nouveau Paris*, das als gesicherte Quelle für *Dantons Tod* gilt, berichtet Mercier von der immer unanständiger und blasphemischer werdenden Umgangssprache zur Revolutionszeit, und er denunziert z. B. die Lasterhaftigkeit der Besucher des Palais Royal, die sich u.a. in ihrer vulgären Sprache voller obszöner Witze auch über die Syphilis zeigt (Mercier: *Le Nouveau Paris*, Bd. III, S. 85-86 und S. 108).

[71] Vgl. in der vorliegenden Monographie, Kap. 3, Anm. 31-36.

[72] Dabei habe ich mich auf die *MBA* gestützt, in der die Quellen beider Texte fast vollständig enthalten sind. Es handelt sich für *Woyzeck* um die schon erwähnten Texten von Clarus, Bopp und Henke (vgl. oben, Anm. 59) und für *Lenz* hauptsächlich um folgende Texte: [Johann Friedrich Oberlin]: *Der Dichter Lenz im Steinthale*. Hrsg. v. August Stöber. – In: *Erwinia* 1-3 (1839), zitiert nach nach *MBA*, Bd. V, S. 215-241; August Stöber: *Der Dichter Lenz. Mittheilungen*. – In: *Morgenblatt für gebildete Stände* 250-295 (1831), zitiert nach *MBA*, Bd. V, S. 243-255). Wichtig für die Analyse waren auch die Studien der Sekundärliteratur, die die Frage des Verhältnisses zwischen diesen zwei Texten und der Wissenschaft, der Rechtsmedizin und der Psychiatrie der damaligen Zeit behandeln (z.B. Georg Reuchlein: *Das Problem der Zurechnungsfähigkeit bei E. T. A. Hoffmann und Georg Büchner. Zum Verhältnis von Literatur, Psychiatrie und Justiz im 19. Jahrhundert*. – Frankfurt a. M. 1985; Carolin Seling-Dietz: *Büchners* Lenz *als Rekonstruktion eines Falls »religiöser Melancholie«*. – In: *GBJb* 9 (2000), S. 237-253; Gerhard Irle: *Büchners Lenz eine frühe Schizophreniestudie*. – In *Der psychiatrische Roman*. Hrsg. v. Gerhard Irle. – Stuttgart 1965, S. 73-85; vgl. die Monographie, Kap. 1, Anm. 104).

[73] Dabei wurden die Szenen des »Doctors« und des »Hauptmanns« in Betracht gezogen (H2,7; H3,1; H4,8), und besondere Aufmerksamkeit wurde der Figur von Marie und ihrer Beziehung zu Woyzeck und zu dem «Tambourmajor» geschenkt (H1,15; H4,2; H4,4; H4,6).

[74] *MBA*, Bd. V, S. 55, 56, 66, 67, 70-72 (Vgl. die vorliegende Monographie, S. 186-192).

[75] Diesbezüglich ist aber auch hervorzuheben, dass Büchners Interpretation von Lenzens Verhalten den deutlichen Einfluss der progressiven Tendenzen der ihm zeitgenössischen Psychiatrie aufzeigt, die eben ähnliche Erklärungen in Bezug auf das Verhalten der Melancholiker herausarbeiteten (siehe *MBA*, Bd. V, S. 386).

[76] Insbesondere wurden die Szenen I/1, I/5, II/3, II/5 analysiert.

[77] Obwohl Büchner Diderot durchaus gekannt haben muss, was T.M. Mayer durch die Analyse der Goetheschen Übersetzung von *Essais sur la peinture* ausführlich beweist (T.M. Mayer: *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie*, S. 76-86), konnte dieser Philosoph in der vorliegenden Monographie nicht in Betracht gezogen werden, weil die Frage des Materialismus Diderots in der Fachliteratur noch sehr komplex und strittig ist und eine fundierte und ausführliche Betrachtung benötigte, die aber zu weit führen würde, um in der vorliegenden Monographie berücksichtigt zu werden.

[78] Vgl. z.B. H. Mayer: *Georg Büchner und seine Zeit*, S. 302; Georg Lukács: *Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner*. – In: *Das Wort* 2 (1937), S. 7-23, veröffentlicht auch in Martens: *Georg Büchner*, S. 197-224, hier S. 218; Karl Viëtor: *Die Tragödie des heldischen Pessimismus. Über Büchners Drama* Dantons Tod. – In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 12 (1934), S. 173-209. Vgl. später auch: Joachim Kahl: *»Der Fels des Atheismus«. Epikurs und Georg Büchners Kritik an der Theodizee*. – In *GBJb* 2 (1982), S. 99-125; Rosshoff: *Körpersprache bei Büchner*, passim; Hans G. Werner: *Büchners aufrührerischer Materialismus*. – In: *Wege zu Georg Büchner*. Hrsg. v. Henri Poschmann. – Berlin 1992, S. 85-99.

[79] Nur Lukács erwähnt das mögliche Verhältnis zwischen Büchners Denken und dem Aufklärungsmaterialismus, aber es handelt sich nur um einen punktuellen

Verweis, der aber nicht vertieft und anhand der Textanalyse und der Betrachtung der Werke der Materialisten bewiesen wird (Lukács: *Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner*, S. 208).

[80] T.M. Mayer: *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre* Demokratie, S. 73 ff.

[81] Eine Ausnahme bildet der Teil, den T.M. Mayer Diderot widmet und auf einer sorgfältigen Textanalyse basiert.

[82] Eine Ausnahme bildet der kürzlich erschienene Beitrag von Taniguchi, der den Einfluss des Aufklärungsmaterialismus auf Büchner als sehr beschränkt betrachtet und überhaupt die Interpretation des Büchnerschen Werkes im Zeichen des Materialismus ablehnt, um stattdessen die viel engere Verwandtschaft mit Fichtes Philosophie zu betonen. Obwohl dieser Aufsatz einige interessante Aspekte hervorhebt, basiert der den französischen Materialisten gewidmete Teil auf keiner textfundierten Analyse und führt zum Teil zu sehr diskutablen Ergebnissen bezüglich der vermutlichen Religiosität Büchners und seiner «anti-sensualistischen» Tendenz (Koji Taniguchi: *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod. – In: *GBJb* 10 (2005), S. 83-102, vgl. vor allem S. 86-97).

[83] So z.B. Bernhard Görlich, Anke Lehr: *Materialismus und Subjektivität in den Schriften Georg Büchners*. – In: *Georg Büchner III*. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold. – München 1981, S. 35-62.

[84] Für die in der vorliegenden Monographie herangezogenen Werke d'Holbachs und Helvétius siehe man oben Anm. 47-48. Was La Mettrie angeht, fokussierte die Analyse folgende Werke: *Discours Préliminaire* (Londres 1751), *L'homme machine* (Leyde 1748), *Traité de l'âme* (Londres 1751; davor *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye 1745), *L'abrégé des systèmes pour faciliter l'intelligence du traité de l' âme* (Londres 1751), *L'homme plante* (Potsdam 1748), *Les animaux plus que machines* (1750), *Système d'Epicure* (Londres 1751); *La volupté* (1746; später veröffentlicht als *L'école de la volupté*, Cologne 1747, dann wieder verarbeitet und veröffentlicht in Amsterdam und Berlin 1753, 1764, 1774 und 1776 als *La volupté, par Monsieur le Chevalier de M**, capitaine au régiment Dauphin*); *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* (Amsterdam 1751; der Text war 1748 in Potsdam als Einführung einer Übersetzung von *Traité de la vie heureuse par Sénèque* erschienen; es gibt noch zwei Fassungen, die unter dem Titel *Anti-Sénèque ou Le souverain bien* 1750 und 1751 jeweils in Potsdam und Wetstein erschienen sind); *L'art de jouir* (Amsterdam 1753) Die Zitate aus diesen Werken stammen aus folgender Gesamtausgabe: Julien Offray de La Mettrie: *Œuvres philosophiques*. 2 Bde. – Paris 1987 (im Folgenden zitiert als La Mettrie: *Œuvres philosophiques*).

[85] *P*, Bd. II, S. 223.

[86] Wilhelm Gottlieb Tennemann: *Geschichte der Philosophie*. 11 Bände. – Leipzig 1798-1819. In der vorliegenden Monographie ist der Bezug auf: Wilhelm Gottlieb Tennemann: *Geschichte der Philosophie*. 11 Bde. – Bruxelles 1974. Für die Analyse wurde auch Tennemanns *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* in Betracht gezogen (Wilhelm Gottlieb Tennemann: *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. – Leipzig 1820, ital. Übersetzung von F. Longhena: *Manuale della storia della filosofia*. 2 Bde. – Milano 1855).

[87] *P*, Bd. II, S. 957-960.

[88] Der Rückgriff auf einige Prinzipien der Materialisten in den neobabouvistischen Schriften wurde von T. M. Mayer hervorgehoben (T. M. Mayer: *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre* Demokratie, S. 73 ff.).

[89] Wie in meinen vorherigen Studien erforscht wurde, zeigen die Texte der erotischen Literatur der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Herausarbeitung (und z.B. eine Banalisierung) der provokativsten Prinzipien des französischen Materialismus, die bestimmte Übereinstimmungen mit der Charakterisierung der Marion aufweist (Carnevale: *Marion: une courtisane philosophe*?, S. 397-405).

[90] *Dantons Tod*, Repl. 22-23, 117, 180, 384, 623, 624.

[91] Julien Offray La Mettrie: *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur* (1748). – In: La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, Bd. II, S. 235-295 [im Folgenden zitiert als *Anti-Sénèque*], hier S. 238 (Vgl. die Monographie, S. 240 ff.).

[92] Die dem Menschen von der Natur verliehene Neigung zu suchen, »was ihm wohl tut« und genießen lässt, macht mit ihrer Unausweichlichkeit jedes moralische Urteil über das menschliche Handeln nichtig. Jede Art von Verhalten wird dadurch gerechtfertigt, dass es für natürlich erklärt wird, so wird die Natur, man könnte sagen die Materie, als einzige höhere Instanz anerkannt, und implizit jegliche transzendente moralische Entität geleugnet. Vgl. dazu die Monographie, S. 235-247.

[93] Julien Offray de La Mettrie: *L'homme machine* (Leyde 1747). – In: La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, Bd. I, S. 53-118, hier S. 103.

[94] Für die präzisen Textbezüge siehe Kapitel 4.2.1 der vorliegenden Monographie, in der die Passagen La Mettries und Büchners ausführlich gegenübergestellt werden (S. 240 ff.).

[95] Natürlich bilden auch La Mettries Atheismus und seine Negierung der Unsterblichkeit der Menschen und der christlichen Seelenvorstellung Aspekte, die man bei der Charakterzeichnung einiger Figuren in *Dantons Tod* wieder findet, jedoch sind in diesem Fall die Parallelen zu unspezifisch, als dass man einen direkten Verweis auf La Mettries Philosophie vermuten könnte.

[96] Es handelt sich um die Szenen III/7 und IV/3, in denen die Figuren am Anfang eine philosophisch fundierte Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod aufweisen und sich einige Aspekte des Aufklärungsmaterialismus bezüglich der Ewigkeit der Materie und der Inexistenz des Todes zu eigen machen, und dann aber plötzlich diese philosophischen Posen aufgeben und mit Ehrlichkeit ihre Angst vor dem Tod und ihre Unfähigkeit und Unwilligkeit, ihn zu akzeptieren, ausdrucken (Repl. 516, 567, 570). Übrigens steht auch Dantons Wunsch »nicht allein zu sterben« (Repl. 516) in starkem Gegensatz zu den von ihm sonst vertretenen materialistischen Prinzipien und lässt die Vermutung zu, dass diese nur eine provokatorische Funktion haben und nicht einer völligen Überzeugung entsprechen. Bezüglich der Replik 516 siehe man auch Burghard Dedner: *Legitimationen des Schreckens in Georg Büchners Drama* Dantons Tod. – In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 29 (1985), S. 343-380.

[97] Julien Offray de La Mettrie: *Discours préliminaire* (Londres 1751). – In: La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, Bd. I, S. 9-49 [im Folgenden zitiert als *Discours préliminaire*], hier S. 20 ff.; *Anti-sénèque*, S. 252-253.

[98] *Discours préliminaire*, S. 42-43.

[99] Ebd., S. 24-25. Vgl. dazu die Monographie, Kap. 4.3.1, S. 270 ff.

[100] Roggerone: *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, Bd. II, S. 496 ff. Vgl die Monographie, S. 245 ff.

[101] *MBA*, Bd. V, S. 66-67.

[102] Vgl. vor allem die Figur des Königs in I/2 und III/3 (MBA, VI, S. 132-133, 150) und Valerios Beschreibung der zwei Automaten in III/3 (ebd., S. 152).

[103] Roggerone: *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, Bd. II, S. 496 ff. Vgl. die Monografie, S. 277-281.

[104] Für La Mettrie sind alle Menschen von Natur aus unterschiedlich: Alle menschlichen Charaktere, Leidenschaften und Neigungen hängen von der jeweils unterschiedlichen Beschaffenheit der Organe ab, also von ihrer »körperlichen Organisation« und sind daher kaum modifizierbar durch die Erziehung. Für Helvétius ist hingegen nur der »amour de soi« den Menschen von der Natur vorgegeben: alle andere Leidenschaften, Charakter usw., die immer äußerliche Manifestationen der unausweichlichen Selbstliebe darstellen, hängen von äußerlichen Faktoren wie z. B. der Erziehung, der Lebensumstände, der Erfahrungen ab, und können daher verändert und verbessert werden (vgl. Kap. 4.3.1 und 4.3.2 der vorliegenden Monographie).

[105] *De l'Homme*, Bd. I, passim; Bd. II, S. 881, 886, 879-927.

[106] All diese Aspekte lassen sich vor allem aus der Analyse von *De l'Homme* entnehmen. Für die präzisen Textbelege und die entsprechenden Bezüge auf die Fachliteratur verweise ich auf Kapitel 4.2.2 und 4.3.2 der vorliegenden Studie (S. 245 ff. und 277 ff.).

[107] Diesbezüglich ist aber hervorzuheben, dass die Frage der politischen Vorstellungen Helvétius' in der Fachliteratur noch sehr debattiert wird, vor allem was seine Auffassung des aufgeklärten Herrschers angeht. Einen kurzen Überblick über die verschiedenen Positionen der Kritik wird im Kapitel 4.3.2 der vorliegenden Studie präsentiert (S. 277). Vgl. z.B. Everett Ladd: *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*. – In: *Journal of the History of Ideas* 23 (1962), S. 221-238; Gianformaggio: *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, passim; Ian Cumming: *Helvétius, his Life and Place in the History of Educational Thought*. – London 1955; K. Momdjian: *La philosophie d'Helvétius*. Franz. Übersetzung von M. Katsovich. – Paris 1959 (1. Aufl. Moscou 1951).

[108] Vgl. in der vorliegenden Studie, S. 281 ff.

[109] *Verhöraussagen August Beckers über den* Hessischen Landboten *und seine Verfasser. Verhör vom 1. November 1837*, zit. nach Schaub (Hrsg.): *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig. Der Hessische Landbote. Studienausgabe*, S. 112.

[110] *P*, Bd. II, S. 366-367, 369, 377, 400, 423, 440. Vgl. auch *Verhöraussagen August Beckers über den Hessischen Landboten und seine Verfasser. Verhör vom 1. September 1837*, zit. nach Schaub (Hrsg.): *Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig. Der Hessische Landbote. Studienausgabe*, S. 106.

[111] Auch *De l'Esprit* wurde in Betracht bezogen, aber der Textvergleich hat dabei keine bedeutenden Korrespondenzen aufzeigen lassen.

[112] Insbesondere findet sich z.B. bei Helvétius im Zusammenhang mit dem Prinzip der Selbstliebe eine starke Betonung des Verlangens nach Macht, das als Grundeigenschaft betrachtet wird, die sich aus der Selbstliebe ableiten lässt und allen anderen Leidenschaften zugrunde liegt. (Vgl. *De l'Homme*, Bd. I, S. 337 ff.; auch *De l'Esprit*, S. 211, 288-292). Siehe die in der vorliegenden Studie (S. 249 ff.) zitierten Stellen.

[113] Über die neue Moral siehe man die Passagen von *De l'Homme*, die auf den Seiten 252-53 der vorliegenden Studie zitiert wurden.

[114] Hier vor allem in H4,5, H4,8 (*MBA*, Bd. VII.2, S. 24-27), wenngleich sich im Laufe der Analyse der Verweis auf den Aufklärungsmaterialismus in *Woyzeck* als zu unspezifisch erwiesen hat.

[115] Bezüglich *Woyzeck* wurde aber auch hervorgehoben, dass hier das Bezugssystem vielmehr von der zeitgenössischen Wissenschaft als vom Aufklärungsmaterialismus ausgemacht wird.

[116] *Système de la nature*, Bd. I, S. 81-82 (vgl. die vorliegende Studie, S. 260 ff.).

[117] Über die Entsprechung zwischen d'Holbachs und Paynes Theologiekritik siehe man auch Taniguchi: *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod, S. 95-96.

[118] *P*, Bd. II, S. 410.

[119] Vgl. die vorliegende Studie, S. 265 ff.

[120] *Dantons Tod*, Repl. 30, 117, 180, 384.

[121] *Éthocratie*, S. 249-265; *Système de la nature,* Bd. II, S. 392-394.

[122] Vgl. Kap. 2.2 der vorliegenden Studie, bes. Anm. 136-149.

[123] Für die Belege aus den Werken d'Holbachs siehe man in der vorliegenden Studie, S. 94 ff.; 286 ff.

[124] Dabei ist aber hervorzuheben, dass die Interpretation des politischen Denkens d'Holbachs in der Fachliteratur sehr strittig ist. Einige Kritiker lesen in seinem Werk eine Antizipation der Französischen Revolution, während andere sich auf die konservativen und rückgewandten Züge seiner politischen Vorstellungen konzen-

trieren. Vgl. William Hardy Wickwar: *Baron d'Holbach, a Prelude to the French Revolution*. – New York 1968 (1. Aufl. London 1935); Keith M. Baker: *Condorcet. Raison et Politique*. – Paris 1988; Antimo Negri: *Pensiero materialistico e filosofia del lavoro*. – Settimo Milanese 1992, S. 108 ff.; Furio Diaz: *Introduzione*. – In: *Scritti politici di Denis Diderot con le voci politiche dell'*Encyclopedie. Hrsg. v. ders. – Torino 1967; Domenico Di Iasio: *Il pensiero politico di d'Holbach*. – Bari 1993; Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. – Tübingen 1932 (die für die Studie in Betracht gezogene Auflage ist Ernst Cassirer: *La filosofia dell'Illuminismo*. Ital. Übersetzung von Ervino Pocar. – Milano 2004, bes. S. 252). Aus meiner Textanalyse lässt sich eben eine ausgeprägte Ambivalenz im politischen Denken d'Holbachs feststellen, die sich in der Anwesenheit sowohl progressiver als auch konservativer Aspekte aufzeigt.

[125] Vgl. die Passage von *Histoire de la Révolution française*, in der Thiers die Rede Robespierres vom 18. Floreal zitiert, wo auf den Kontrast zwischen Robespierre und den »matérialistes« hingewiesen wird (Thiers: *Histoire de la Révolution française*, Bd. VI, S. 265-266).

[126] Roland Desné: *L'humanisme de La Mettrie*. – In: *La Pensée* 19 (1963), S. 93-110; Maria G. Di Domenico: *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*. – Napoli 1994; Virgil W. Topazio: *D'Holbach's Moral Code: Social and Humanistic*. – In: *Studies on Voltaire* 90 (1972), S. 1615-1623; Marina Sozzi: *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*. – Pisa 2002; Pierre Naville: *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*. – Paris 1967, zit. nach ders.: *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*. Ital. Übersetzung von L. Derla. – Milano 1976, bes. S. 207, 352-357.

[127] Die Werke der Materialisten verursachten zu ihren Zeiten einen großen Skandal und wurden verbrannt und verboten (vgl. dazu in der vorliegenden Studie, Kap. 4, Anm. 18-24) In der frühen Rezeption des Aufklärungsmaterialismus, zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert, wurden vor allem der Atheismus und die Unsittlichkeit dieser Philosophen hervorgehoben und die mechanistischen Züge ihrer Menschenauffassung unkritisch unterstrichen. Die moderne Forschung hat hingegen die Frage des Verhältnisses dieser drei Philosophen zu dem Mechanismus Cartesius wissenschaftlich untersucht und dabei die Bedeutung der mechanistischen Aspekte ihrer Menschenauffassung relativiert. Für viele Kritiker dient das Bild des *homme machine* nicht so sehr der Bejahung eines mechanistischen Menschenbilds sondern viel mehr der Behauptung seiner rein materiellen Natur. Vgl. Ann Thomson: *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire. – Genève-Paris 1981, S. 41 ff.; Kathleen Wellman: *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*. – Durham-London 1992, S. 170 ff.; Naville: *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, S. 207, 352-357; Desné: *L'humanisme de La Mettrie*, S. 96 ff.

[128] Vor allem in *Woyzeck* in den Szenen H1,2 und H2,3. Diesbezüglich habe ich mich u. a. auf die Interpretation Oesterles basiert und sie aber auch z.T. widerlegt. Günter Oesterle: *Das Komischwerden der Philosophie in der Poesie. Literatur-, philosophie- und gesellschaftsgeschichtliche Konsequenzen der »voie physiologique« in Georg Büchners* Woyzeck. – In: *Georg Büchner Jahrbuch* 3 (1983), S. 200-239.

[129] Man denke vor allem an die Szene III/3, in der Valerio die »zwei weltberühmten Automaten vorstellt« (*MBA*, Bd. VI, S. 152).

[130] *P*, Bd. II, S. 223.

[131] Ebd. S. 157.

[132] Vgl. in der vorligenden Studie S. 305 ff. Dazu auch: John Falvey: *Critical edition of* Discours sur le bonheur. – In: *Studies on Voltaire* 134 (1975), S. 81 ff.; Emile Callot: *La Philosophie de la vie au XVIII siècle*. – Paris 1965, S. 217; Wellman: *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*, S. 169-186; Sergio Moravia: *Introduzione*. – In: Julien Offray de La Mettrie: *Opere filosofiche*. Ital. Übersetzung

v. Sergio Moravia. – Roma-Bari 1978, S. 7-52, bes. S. 26 ff.; Aran Vartanian: *La Mettrie's* L'Homme Machine*: a Study in the Originis of an Idea. Critical Edition with an Introductory Monograph and Notes*. – Princeton 1960, S. 20 ff.; Jacques Roger: *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e^ siècle*. – Paris 1971 (1. Aufl. 1963), S. 490 ff.

[133] Julien Offray de La Mettrie: *Système d'Epicure*. – In: La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, Bd. I, S. 351-387 [im Folgenden *Système d'Epicure*], bes. S. 357-362.

[134] *L'homme machine*, S. 79. Vgl. im Allgemeinen auch die Stellen von *Anti-Sénèque*, *L'homme plante* und *L'Art de jouir*, die in der vorliegenden Studie zitiert werden (Kap. 4, Anm. 475-483).

[135] *MBA*, Bd. V, S. 59, 61.

[136] *Dantons Tod*, Repl. 285.

[137] *P*, Bd. II, S. 158-159.

[138] *Système de la nature*, Bd. I, S. 45. Über d'Holbachs Naturauffassung siehe Naville: *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, S. 200 ff.; Antimo Negri: *Introduzione a* Sistema della natura. – In: Paul Henri Dietrich D'Holbach: *Sistema della natura* (1770). Ital. Übersetzung v. Antimo Negri. – Torino 1978, S. 13-41.

[139] *Dantons Tod*, Repl. 339, 382, 515-518, 653.

[140] Vgl. in dieser Studie, S. 313 ff.

[141] *Système de la nature*, Bd. I, S. 268-272.

[142] Ähnlich fordert La Mettrie die Menschen in *Système d'Epicure* auf, ihre Angst vor dem Tod als irrational zu überwinden und dazu eine überlegene Haltung einzunehmen. Da die Materie ewig ist, bedeutet der Tod nur den Übergang zu einer anderen, neuen Form des Seins, und da es kein Jenseits gibt, braucht man sich davor nicht fürchten und es ist dumm, den Tod nicht akzeptieren zu wollen. (*Système d'Epicure*, S. 375-377).

[143] *Dantons Tod*, Replik 384.

[144] *MBA*, Bd. VI, S. 141.

[145] Mark Roche: *Die Selbstaufhebung des Antiidealismus in Büchners* Lenz. – In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 107 (1988), S. 136-147; Friedrich 2005, S. 152-162.

[146] *Lenz*. – *MBA*, Bd. V, S. 60.

[147] Siehe dazu auch Friedrich 2005, S. 152-162.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Büchner

Büchner Georg, *Sämtliche poetische Werke nebst einer Auswahl seiner Briefe*, a cura di A. Zweig, Rösl & Cie., München 1923.

––, *La morte di Danton. Leonce e Lena. Woyzeck,* trad. it. e cura di G. Dolfini, Adelphi, Milano 1966.

––, *Mémoire sur le système nerveux du barbeau, (Cyprinus barbus L.)*, trad. ted. di O. Döhner con note di O. Döhner, U. Roth, «Georg Büchner Jahrbuch», 8, 1995, pp. 306-370.

––, *Opere,* trad. it. di M. Bistolfi, Mondadori, Milano 1999.

––, *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, a cura di H. Poschmann *et al.*, 2 voll., Insel, Frankfurt a. M. 1999.

––, *Woyzeck,* trad. it. e cura di G. Schiavoni, BUR, Milano 2000 (ed. orig. 1995).

––, *Woyzeck. Erläuterungen und Dokumente*, a cura di B. Dedner *et al.*, Reclam, Stuttgart 2000.

––, *Woyzeck. Faksimile, Transkription, Emendation und Lesetext*, a cura di E. De Angelis, Saur, München 2002 (ed. orig. 2000).

––, *Sämtliche Werke und Schriften. Historisch-kritische Ausgabe mit Quellendokumentation und Kommentar* (*Marburger Ausgabe*), a cura di B. Dedner, T. M. Mayer *et al.*, 10 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000-2010.

Büchner Georg, Weidig Friedrich Ludwig, *Der Hessische Landbote. Studienausgabe,* a cura di G. Schaub, Reclam, Stuttgart 1996.

Fonti

Diderot Denis, *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di J. Assézat, M. Tourneux, 20 voll., Garnier, Paris 1875-1877, II, pp. 275-456 (ed. orig. «La Correspondance Littéraire», 1783).

––, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits, et sur les règnes de Claude et de Néron*, 2 voll., Chez les frères de Bure, Paris 1779, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k88168f.notice> (06/09).

Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

Friederich Johann Konrad, *Die Geschichte Unserer Zeit*, 30 voll., E.F. Wolters, Stuttgart 1826-1828 (voll. 1-18), G. Hasselbrink, Stuttgart 1829-1830 (voll. 19-28), E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung, Stuttgart 1830-1831 (voll. 29-30).

Helvétius Claude-Adrien, *De l'Esprit*, Fayard, Paris 1988 (ed. orig., Durand, Paris 1758).
––, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 2 voll., Fayard, Paris 1989 (ed. orig., 2 voll., Société Typographique, Londres 1773).
Holbach Paul Henri Dietrich (baron d'), *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, a cura di P. Naville, Éditions de l'Idée libre, Herblay 1961 (ed. orig., Feu M. Boulanger, Londres 1766).
––, *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*, 2 voll., Fayard, Paris 1990 (ed. orig., 2 voll., M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel, l'un des quarante de l'Académie Françoise, Londres 1770).
––, *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, Fayard, Paris 1998 (ed. orig., un ancien magistrat, 2 voll., Londres 1773).
––, *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, Fayard, Paris 1994 (ed. orig., 3 voll., Londres 1773).
––, *La Morale universelle, ou les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, 3 voll., Masson et fils, Paris 1820 (ed. orig., M. Rey, Amsterdam 1776).
––, *Éthocratie ou Le gouvernement fondé sur la morale*, Éditions d'Histoire Sociale, Paris 1967 (ed. orig., M. Rey, Amsterdam 1776).

La Mettrie Julien Offray de, *Œuvres philosophiques*, in Id., *Œuvres philosophiques*, 2 voll., Fayard, Paris 1987, I (ed. orig., Jean Nourse, Londres 1751).
––, *La volupté*, in Id., *Œuvres philosophiques*, 2 voll., Fayard, Paris 1987, II, pp. 85-137 (ed. orig., Monsieur le Chevalier de M***, capitaine au régiment Dauphin, in Id., *Œuvres philosophiques*, Berlin 1774).
––, *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, in Id., *Œuvres philosophiques*, 2. voll., Fayard, Paris 1987, II, pp. 235-295 (ed. orig., Potsdam 1750).
––, *L'art de jouir*, in Id., *Œuvres philosophiques*, 2 voll., Fayard, Paris 1987, II, pp. 297-334 (ed. orig., Cythère 1753).

Mercier Louis Sébastien, *Tableau de Paris*, 2 voll., Mercure de France, Paris 1994 (ed. orig., 2 voll., Rey, Amsterdam 1783-1789).
––, *Le Nouveau Paris*, 6 voll., Fuchs, Pogens, Fr. Cramer, Paris 1799-1800.
––, *De J-J. Rousseau, considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*, Buisson, Paris 1791.

Parent-Duchatelet Alexandre-Jean-Baptiste, *La prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, Société Belge de Librairie, Hauman, Cattoir et C[e], Bruxelles 1836.

Potton Ariste, *De la prostitution et de la syphilis dans les grandes villes, dans la ville de Lyon en particulier, de leurs causes, de leur influence sur la santé, les habitudes et le bien-être de la population; des moyens de remédier a ces fléaux*, Baillière, Paris 1842.

Stieber Wilhelm, *Die Prostitution in Berlin und ihre Opfer. In historischer, sittlicher, medizinischer und polizeilicher Beziehung beleuchtet*, Hofmann & Comp., Berlin 1846.

[Robespierre Maximilien], *Mémoires authentiques de Maximilien Robespierre*, Moreau-Rosier, Paris 1830.

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique* (1755), in Id., *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Djon 1964, III, pp. 240-280.

––, *Du Contrat social ou Principes du droit politique par J.-J. Rousseau, Citoyen de Genève*, in Id., *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Djon 1964, III, pp. 350-470 (ed. orig., M. Rey, Amsterdam 1762).

Tennemann Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, 11 voll., Culture et civilisation, Bruxelles 1974 (ed. orig., 11 voll., Barth, Leipzig 1798-1819).

––, *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Barth, Leipzig 1820, trad. it. di F. Longhena, *Manuale della storia della filosofia*, 2 voll., Silvestri, Milano 1855 (ed. orig., Prota, Napoli 1834).

Thiers Louis Adolphe, Bodin Félix, *Histoire de la Révolution française, accompagnée d'une histoire de la Révolution de 1355, ou des États généraux sous le roi Jean*, 2 voll., Lecointe et Durey, Paris 1823; dal terzo volume pubblicata come: Thiers Louis Adolphe, *Histoire de la Révolution française*, 8 voll., Lecointe et Durey, Paris 1824-1827.

Letteratura critica su Büchner

AA.VV., *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987.

Abutille Mario Carlo, *Angst und Zynismus bei Georg Büchner*, Francke, Bern 1969.

Alt Peter-André, *Der Bruch m Kontinuum der Geschichte. Marionettenmetaphorik und Schönheitsbegriff bei Kleist und Büchner*, «Wirkendes Wort», 37, 1987, pp. 2-24.

Arnold Ludwig Heinz (a cura di), *Georg Büchner I/II*, Text & Kritik, München 1979.
–– (a cura di), *Georg Büchner III,* Text & Kritik, München 1981.

Baumann Gerhart, *Georg Büchner. Die dramatische Ausdruckswelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976 (ed. orig., 1961).
Becker Peter von, *Die Trauerarbeit im Schönen.* Dantons Tod – *Notizen zu einem gelesenen Stück*, in Id. (a cura di), Dantons Tod. *Die Trauerarbeit im Schönen: ein Theaterlesebuch. Georg Büchner*, Syndikat, Frankfurt a. M. 1980, pp. 75-89.
Beckers Gustav, Leonce und Lena. *Ein Lustspiel der Langweile*, Winter, Heidelberg 1961.
Benn Maurice B., *The Drama of Revolt. A Critical Study of Georg Büchner*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
Bierbach Jochen Walther, *Der Anatom Georg Büchner und die Naturphilosophen*, Diss. Med., Düsseldorf Univ., Düsseldorf 1961.
Boa Elisabeth, *Whores and Hetairas. Sexual Politics in the Work of Büchner and Wedekind*, in K. Mills, B. Keith-Smith (a cura di), *Georg Büchner: Tradition and Innovation; Fourteen Essays*, University of Bristol Press, Bristol 1990, pp. 161-181.
Broch Ilona, *Die Julia und die Ophelia der Revolution. Zu zwei Frauenfiguren in* Dantons Tod, in AA.VV., *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 241-246.
Buck Theo, *Man muss die Menschheit lieben. Zum ästhetischen Programm Georg Büchners*, in H.L. Arnold (a cura di), *Georg Büchner III*, Text & Kritik, München 1981, pp. 15-34.
––, *Grammatik einer neuen Liebe. Anmerkungen zu Georg Büchners Marion-Figur*, Rimbaud Verlag, Aachen 1986.

Carnevale Roberta, *Marion: une courtisane philosophe*? Dantons Tod *e la letteratura erotica francese tra Settecento e Ottocento*, «Rivista di Letterature Moderne e Comparate», 4, 2005, pp. 381-417.
Collini Patrizio, *Heine und Danton*, in I. Hennemann, H. Steinhagen (a cura di), *Auf den Spuren Heinrich Heines*, Edizioni ETS, Pisa, 2006, pp. 117-123.
––, *Storia, mito e menzogna: la distruzione dell'illusione in* Dantons Tod, in H. Dorowin *et al.* (a cura di), *Il mito nel teatro tedesco*, Morlacchi, Perugia 2004, pp. 163-168.

De Angelis Enrico, Woyzeck. *Büchners erstes Drama*, «Germanisch-Romanische Monatsschrift», 47, 1997, pp. 91-100

Dedner Burghard, *Legitimationen des Schreckens in Georg Büchners Drama* Dantons Tod, «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 29, 1985, pp. 343-380.

–– (a cura di), *Georg Büchner.* Leonce und Lena. *Kritische Studienausgabe. Beiträge zu Text und Quellen*, Athenäum, Frankfurt a. M. 1987.

––, *Bildsysteme und Gattungsunterschiede in* Leonce und Lena, Dantons Tod *und* Lenz, in Id. (a cura di), *Georg Büchner.* Leonce und Lena. *Kritische Studienausgabe. Beiträge zu Text und Quellen*, Athenäum, Frankfurt a. M. 1987, pp. 157-218.

––, Oesterle Günter (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, Hain, Frankfurt a. M. 1990.

––, *Verführungsdialog und Tyrannentragödie. Tieckspuren in* Dantons Tod, in B. Dedner, U. Hofstätter (a cura di), *Romantik im Vormärz*, Hitzeroth, Marburg 1992, pp. 31-90.

––, *Kynische Provokation und materialistische Anthropologie bei Georg Büchner*, in D. Hüning *et al.* (a cura di), *Societas Rationis. Festschrift für Burghard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2002, pp. 289-310.

Dedner Ulrike, *Der relative Zuwachs revolutionärer Wirklichkeit in Georg Büchners Drama* Dantons Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 103-120.

Diersen Inge, *Büchners* Lenz *im Kontext der Entwicklung von Erzählprosa im 19. Jahrhundert*, «Georg Büchner Jahrbuch», 7, 1990, pp. 91-125.

Dissel Sabine, *«Ha, kannst du mich vergeben, Porcia?» Interpretationsansätze im Kontext der Shakespeare-Anspielungen in* Dantons Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 53-64.

Doerr Wilhelm, *Georg Büchner als Naturforscher*, in AA.VV., *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/ Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 286-291.

Döhner Otto, *Georg Büchners Naturauffassung*, Diss. Phil., Görich & Weiershäuser, Marburg 1967.

Drost Carla Lowrey, *The Major Female Characters in Georg Büchner's Dramas*, Diss., Luisiana State University, 1974.

Drux Rudolf, *Marionette Mensch. Ein Metapherkomplex und sein Kontext von Hoffmann bis Büchner*, Fink, München 1986.

––, *«Holzpuppen». Bemerkungen zu einer poetologischen Kampfmetapher bei Büchner und ihrer antiidealistischen Stoßrichtung*, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2000, pp. 237-253.

Dunne Kerry, Woyzeck*'s Marie: «Ein schlecht Mensch»? The Construction of Female Sexuality in Büchner's* Woyzeck, «Seminar. A Journal of Germanic Studies», 26, 4, 1990, pp. 294-308.

Dymschitz Alexander, *Die ästhetischen Anschauungen Georg Büchners*, «Weimarer Beiträge», 8, 1962, pp. 108-123.

Ecker Egon, *Georg Büchner.* Lenz, in Id., *Wie interpretiere ich Novelle und Romane? Methoden und Beispiele*, Bange, Hollfeld 1983, pp. 18-28.

Fischer Heinz, *Heinrich Heine und Georg Büchner. Zu Büchners Heine-Rezeption*, «Heine-Jahrbuch», 1971, pp. 43-51.

Franz G. Eckhart, *Arzt und Tradition. Ernst Karl Büchner*, in AA.VV., *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 66-73.

Friedrich Gerhard, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten*, «AION. Sezione Germanica», 5, 3, Napoli, 1995, pp. 1-47.

––, *Lenzens und Werthers Leiden. Zur Demontage eines ästhetischen Modells*, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 133-173.

Gendolla Peter, *»Nichts als Kunst und Mechanismus«. Maschinenmetaphern bei Büchner*, in AA.VV., *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 306-311.

Gille Klaus F., *Büchners Danton als Ideologiekritik und Utopie*, in A. Herzig *et al.* (a cura di), *«Sie, und nicht Wir». Die Französische Revolution und ihre Wirkung auf das Reich,* Dölling & Galitz, Hamburg 1989, II, pp. 608-623.

Glück Alfons, *Der Menschenversuch. Die Rolle der Wissenschaft in Georg Büchners* Woyzeck, «Georg Büchner Jahrbuch», 5, 1985, pp. 139-182.

––, *Der* Woyzeck. *Tragödie eines Paupers*, in AA.VV., *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 325-332.

Gnüg Hildrud, *Melancholie-Problematik in Alfred de Mussets* Fantasio *und Georg Büchners* Leonce und Lena, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 103, 1987, pp. 194-211.

Goltschnigg Dietmar, *Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Georg Büchners*, Scriptor Verlag, Kronberg/Ts. 1975.

–– (a cura di), *Georg Büchner und die Moderne (1875-1980)*, 2 voll., Erich Schmidt Verlag, Berlin 2001-2002.

Golz Jochen, *Die naturphilosophischen Anschauungen Georg Büchners*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena», 13, 1964, pp. 65-72.

Görisch Reinhard, Mayer Thomas Michael (a cura di), *Untersuchungsberichte zur republikanischen Bewegung in Hessen 1831-1834*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1982.

Görlich Bernard, Lehr Anke, *Materialismus und Subjektivität in den Schriften Georg Büchners*, in H.L. Arnold (a cura di), *Georg Büchner III,* Text & Kritik, München 1981, pp. 25-62.

Grimm Reinhold, *Love, Lust and Rebellion: New Approaches to Georg Büchner,* University of Wisconsin Press, Madison 1985.

––, *Cœur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner I/II*, Text & Kritik, München 1979, pp. 299-326.

Gundolf Friedrich, *Georg Büchner*, «Zeitschrift für Deutschkunde», 43, 1929, pp 1-12. Pubblicato anche in W. Martens (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965), pp. 82-97.

Hauschild Jan-Christoph, *Georg Büchner. Biographie*, Propyläen, Stuttgart 1997.

Helmig Hermann, *Der Morphologe Georg Büchner*, Diss. Med., Karger, Basel 1950.

Henkelmann Thomas, *Der Arzt und Dichter Georg Büchner*, Diss. med., Univ. Heidelberg, Heidelberg 1976.

Henze Eberhard, *Mensch oder Marionette? Gedanken zu Kleist und Büchner*, «Merkur», 21, 1967, pp. 1144-1154.

Hermand Jost, *Erotik im Juste Milieu. Heines* Verschiedene, in W. Kuttenkeuler (a cura di), *Heinrich Heine: Artistik und Engagement*, Metzler, Stuttgart 1977, pp. 86-104.

––, *Der Streit um* Leonce und Lena, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 98-117.

––, *Extremfall Büchner. Versuch einer politischen Verortung*, «Monatshefte», 92, 4, 2000, pp. 395-411.

Hiebel Hans H., *Das Lachen der Sphynx. Das Phantom des Überbaus und die Aussparung der Basis: Leerstellen in Büchners* Leonce und Lena, «Georg Büchner Jahrbuch», 7, 1990, pp. 126-143.

––, *Republikanische Motive in Georg Büchners* Danton's Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 65-82.

Hildebrand Olaf, *«Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern». Zur Kritik hedonistischer Utopien in Büchners* Dantons Tod, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 118/4, 1999, pp. 530-554.

Hildesheimer Wolfgang, *Über Georg Büchner*, in Id., *Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969.

Hinderer Walter, *Büchner-Kommentar. Zum dichterischen Werk*, Winkler Verlag, München 1977.

––, Lenz. *«Sein Dasein war ihm eine notwendige Last»*, in Id., *Interpretationen. Georg Büchner.* Dantons Tod. Leonce und Lena. Lenz. Woyzeck, Reclam, Stuttgart 1990, pp. 63-117.

––, *Die Philosophie der Ärzte und die Rhetorik der Dichter. Zu Schillers und Büchners ideologisch-ästhetischen Positionen*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 109, 1990, pp. 502-520.

––, *Festschriftliche Bemerkung zur Codierung der Liebe in Büchners* Dantons Tod, in K.H. Schoeps, C.J. Wickham (a cura di), *«Was in den alten Büchern steht»: Neue Interpretationen von der Aufklärung zur Moderne. Festschrift für Reinhold Grimm*, Lang, Frankfurt a. M. 1991, pp. 151-165.

Höllerer Walter, *Büchner –* Dantons Tod, in B. v. Wiese (a cura di), *Das Deutsche Drama. Vom Barock bis zur Gegenwart*, 2 voll., Bagel, Düsseldorf 1964 (ed. orig. 1958), II, pp. 65-88.

Holmes Terence M., *The Ideology of the Moderates in Büchner's* Dantons Tod, «German Life & Literatures», 27, 1974, pp. 93-101.

––, *Druckfehler und Leidensmetaphern als Fingerzeige zur Autorschaft einer Landboten-Stelle*, «Georg Büchner Jahrbuch», 5, 1985, pp. 11-17.

––, *Georg Büchners Fatalismus als Voraussetzung seiner Revolutionsstrategie*, «Georg Büchner Jahrbuch», 6, 1990, pp. 59-72.

––, *Die Befreiung der Maschine: Büchners Kritik an der bürgerlichen Teleologie*, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, Hain, Frankfurt a. M. 1990, pp. 53-62.

––, *The Rehearsal of Revolution: Georg Büchner's Politics and his Drama* Dantons Tod, Lang, Berlin 1995.

Holub Robert, *The Paradoxes of Realism: An examination of the Kunstgespräch in Büchners* Lenz, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 59, 1985, pp. 102-124.

Homan Richard L., *Liberty and the Libertine in* Danton's Death, in Redmond-James (a cura di), *Drama, Sex and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 129-136.

Hörisch Jochen, *Pathos und Pathologie. Der Körper und die Zeichen in Büchners* Lenz, in AA.VV, *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe, Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 267-275.

Horn Peter, *Der mechanische Materialismus und die Sinnlosigkeit der Welt in Georg Büchners* Leonce und Lena, «Acta Germanica», 14, 1981, pp. 83-109.

Horton David, *«Die gliederlösende, böse Liebe»: Observations on the Erotic Theme in Büchner's* Dantons Tod, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 62, 2, 1988, pp. 290-306.

Irle Gerhard, *Büchners Lenz eine frühe Schizophreniestudie*, in Id. (a cura di), *Der psychiatrische Roman*, Hyppokrates Verlag, Stuttgart 1965, pp. 73-85.

James Dorothy, *Georg Büchner's* Dantons Tod*: a Reappraisal*, Modern Humanities Research Association, London 1982.

Jancke Gerhard, *Georg Büchner. Genese und Aktualität seines Werkes. Einführung in das Gesamtwerk*, Scriptor Verlag, Kronberg/Ts. 1975.

Kahl Joachim, *«Der Fels des Atheismus». Epikurs und Georg Büchners Kritik an der Theodizee*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2, 1982, pp. 99-125.

Knapp Gerhard P., *Georg Büchner*, Metzler, Stuttgart 2000 (ed. orig. 1977).

––, *Georg Büchner. Dantons Tod*, Diesterweg, Frankfurt a. M. 1983.

Kobel Erwin, *Georg Büchner. Das dichterische Werk*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin, 1974.

Krapp Helmut, *Der Dialog bei Georg Büchner*, Hermann Gentner Verlag, Darmstadt 1970.

Kubik Sabine, *Krankheit und Medizin im literarischen Werk Georg Büchners*, M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart 1991.

Landau Paul, *Dantons Tod*, in W. Martens (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965), pp. 16-31.

Lehmann Hans-Thies, *Dramatische Form und Revolution. Überlegungen zur Korrespondenz zweier Theatertexte: Georg Büchners* Dantons Tod *und Heiner Müllers* Der Auftrag, in P. v. Becker (a cura di), *Dantons Tod. Die Trauerarbeit im Schönen: ein Theaterlesebuch. Georg Büchner*, Syndikat, Frankfurt a. M. 1980, pp. 106-121

Lipmann Heinz, *Georg Büchner und die Romantik*, Verlag der Hochschulbuchahndlung Max Hueber, München 1923.

Lukács Georg, *Der faschistisch verfälschte und der wirkliche Georg Büchner*, «Das Wort», 2, 1937, pp. 7-23 e sgg. Pubblicato anche in W. Martens (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965), pp. 197-224.

Mahlendorf Ursula, *Schizophrenie und Kreativität: Büchner's* Lenz, in G. Ammon (a cura di), *Handbuch der dynamischen Psychiatrie*, Reinhardt, München 1979-1982, II, pp. 793-808.

Mahoney Dennis, *The Sufferings of Young Lenz. The Function of Parody in Büchners's* Lenz, «Monatshefte», 76, 1984, pp. 396-408.

Marcuse Ludwig, *Georg Büchner und seine Besten Bühnenwerke* (1921), in D. Goltschnigg (a cura di), *Georg Büchner und die Moderne (1875-1980)*, 2 voll., Erich Schmidt Verlag, Berlin 2001-2002, I, pp. 304-315.

Martens Wolfgang, *Zum Menschenbild Georg Büchners.* Woyzeck *und die Marion-Szene in* Dantons Tod, «Wirkendes Wort. Deutsches Sprachschaffen in Lehre und Leben», 8, 1957/58, pp. 13-20. Pubblicato anche in Id. (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965), pp. 373-385 .

–– (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965).

––, *Ideologie und Verzweiflung*, in Id. (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965), pp. 406-442.

––, *Büchner:* Leonce und Lena, in W. Hinck (a cura di), *Die deutsche Komödie*, Bagel, Düsseldorf 1977, pp. 145-159.
Mayer Hans, *Georg Büchner und seine Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972 (ed. orig., Limes, Wiesbaden 1946).
––, *Georg Büchners ästhetische Anschauungen*, in Id., *Georg Büchner und seine Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972 (ed. orig., Limes, Wiesbaden 1946), pp. 418-442.
Mayer Michael Thomas, *Zur Revision der Quellen für* Dantons Tod *von Georg Büchner*, «Studi germanici», 7, 1969, pp. 287-336.
––, *Zur Revision der Quellen für* Dantons Tod *von Georg Büchner (II)*, «Studi germanici», 9, 1971, pp. 223-233.
––, *Umschlagporträt*, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner I/II*, Text & Kritik, München 1979, pp. 5-15.
––, *Büchner und Weidig. Frühkommunismus und revolutionäre Demokratie. Zur Textverteilung des* Hessischen Landboten, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner I/II*, Text & Kritik, München 1979, pp. 16-298.
––, *Zur einigen neueren Tendenzen der Büchner-Forschung. Ein kritischer Literaturbericht (Teil I)*, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner I/II*, Text & Kritik, München 1979, pp. 327-356.
––, *Georg Büchner. Eine kurze Chronik zu Leben und Werk*, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner I/II*, Text & Kritik, München 1979, pp. 357-425.
––, *Zur einigen neueren Tendenzen der Büchner-Forschung. Ein kritischer Literaturbericht (Teil II)*, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner III*, Text & Kritik, München 1981, pp. 265-311.
–– (a cura di), *Georg Büchner. Leben, Werk, Zeit, Katalog der Ausstellung zum 150. Jahrestag des* Hessischen Landboten, Jonas Verlag, Marburg 1985.
––, *Zur Datierung von Georg Büchners philosophischen Schriften und* Woyzeck *H3,1*, «Georg Büchner Jahrbuch», 9, 2000, pp. 281-329.
Meier Albert, *Georg Büchners Ästhetik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1980.
Mischke Joachim, *Die Spaltung der Person in Georg Büchners* Dantons Tod, Diss., Univ. Marburg, Marburg 1970.
Moser Samuel, *Robespierre, die Ausgeburt eines Kantianers*, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner III,* Text & Kritik, München 1981, pp. 131-149.
Mühlher Robert, *Georg Büchner und die Mythologie des Nihilismus*, in W. Martens (a cura di), *Georg Büchner*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973 (ed. orig. 1965), pp. 255-288.
Müller-Seidel Walter, *Natur und Naturwissenschaft im Werk Georg Büchners*, in E. Catholy, W. Hellmann (a cura di), *Festschrift für Klaus Ziegler*, Niemeyer, Tübingen 1968, pp. 205-232.
Müller-Sievers Helmut, *Desorientierung. Anatomie und Dichtung bei Georg Büchner*, Wallstein-Verlag, Göttingen 2003.

Niehoff Reiner, *Die Herrschaft des Textes: Zitattechnik als Sprachkritik in Georg Büchners Drama* Dantons Tod *unter Berücksichtigung der* Letzten Tage der Menschheit *von Karl Kraus*, Niemeyer, Tübingen 1991.

Oehler Dolf, *Liberté, Liberté Chérie. Männerphantasien über die Freiheit. Zur Problematik der erotischen Freiheits-Allegorie*, in P. v. Becker (a cura di), Dantons Tod. *Die Trauerarbeit im Schönen: ein Theaterlesebuch. Georg Büchner*, Syndikat, Frankfurt a. M. 1980, pp. 91-105.

Oesterle Günter, *Das Komischwerden der Philosophie in der Poesie. Literatur-, philosophie- und gesellschaftsgeschichtliche Konsequenzen der «voie physiologique» in Georg Büchners* Woyzeck, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 200-239.

Oesterle Ingrid, *Verbale Präsenz und poetische Rücknahme des literarischen Schauers Nachweise zur ästhetischen Vermitteltheit des Fatalismusproblems in Georg Büchners* Woyzeck, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 168-199.

––, *Zuckungen des Lebens. Zum Antiklassizismus von Georg Büchners Schmerz-, Schrei- und Todesästhetik*, in H. Poschmann (a cura di), *Wege zu Georg Büchner*, Lang, Berlin 1992, pp. 61-84.

Patsch Hermann, *Robespierre als «impotenter Mahomet». Bemerkungen zu einer Szene in Büchners* Dantons Tod *III/6*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2005, pp. 121-132.

Petersen Jürgen, *Die Aufhebung der Moral im Werk Georg Büchners*, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 47, 1973, pp. 245-266.

Peyrache-Leborgne Dominque, *L'Eros contre la guillotine? La langage de la sexualité dans la* Mort de Danton, «Etudes Germaniques», 4, 2000, pp. 719-736.

Poschmann Henri, *Heine und Büchner*, in Id. *et al.*, *Heine und die Zeitgenossen*, Zentralinstitut für Literaturgeschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin-Weimar 1979, pp. 203-228.

––, *Büchners* Leonce und Lena. *Komödie des status quo*, «Georg Büchner Jahrbuch», 1, 1981, pp. 112-159.

––, *Georg Büchner. Dichtung der Revolution und Revolution der Dichtung*, Aufbau-Verlag, Berlin / Weimar 1983.

–– (a cura di), *Wege zu Georg Büchner*, Lang, Berlin 1992.

Proß Rüdiger, *Naturgeschichtliches Gesetz und gesellschaftliche Anomie. Georg Büchner, Johann Lucas Schönlein und Auguste Comte*, in A. Martino (a cura di), *Literatur in der sozialen Bewegung*, Niemeyer, Tübingen 1978, p. 228-259.

––, *Die Kategorie der «Natur» im Werk Georg Büchners*, «Aurora. Jahrbuch der Eichendorf-Gesellschaft», 40, 1980, pp. 172-188.

––, *Spinoza, Herder, Büchner. Über «Gesetz» und «Erscheinung»*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2, 1982, pp. 62-98.

Rath Gernoth, *Georg Büchners Woyzeck als medizinisches Zeitdokument*, «Grenzgebiete der Medizin», 10, 1949, pp. 469-480.
Reddick John, *Mosaic and Flux: Georg Büchner and the Marion Episod in* Dantons Tod, «Oxford German Studies», 11, 1980, pp. 40-67.
––, *Georg Büchner. Shattered Whole*, Clarendon, Oxford 1994.
Reeve William C., *Kleist, Büchner, Grillparzer: Three Dramatists' Archtypal Representations of the Body*, «Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik», 55, 2003, pp. 393-408.
Requadt Paul, *Zu Büchners Kunstauffassung: das Niederländische und das Groteske, Jean Paul und Victor Hugo*, in Id., *Bildlichkeit der Dichtung*, Wilhelm Fink Verlag, München 1974, pp. 106-138.
Reuchlein Georg, *Das Problem der Zurechnungsfähigkeit bei E.T.A. Hoffmann und Georg Büchner. Zum Verhältnis von Literatur, Psychiatrie und Justiz im 19. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt a. M. 1985.
––, *»…als jage der Wahnsinn auf Rossen hinter ihm«. Zur Geschichtlichkeit von Georg Büchners Modernität. Eine Archäologie der Darstellung seelischen Leidens im* Lenz, «Jahrbuch für Internationale Germanistik», 28, 1, 1996, pp. 59-111.
Rizzo Roberto, *«Ich verlange in Allem – Leben, Möglichkeit des Daseins…» La concezione dell'arte in Büchners* Lenz, in F. Cercignani (a cura di), *Studia büchneriana*, Cisalpino, Milano 1990, pp. 125-155.
Roche Mark W., *Die Selbstaufhebung des Antiidealismus in Büchners* Lenz, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 107, 1988, pp. 136-147.
Rößer Hans Otto, *Die kritische Perspektive aufs Subjekt in Büchners* Lenz, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 173-206.
Rosshoff Hartmut, *Körpersprache bei Büchner*, «Georg Büchner Jahrbuch», 2, 1982, pp. 157-169.
Roth Udo, *Das Forschungsprogramm des Doktors in Georg Büchners* Woyzeck *unter besonderer Berücksichtigung von H2,6*, «Georg Büchner Jahrbuch», 8, 1995, pp. 254-278.
––, *Georg Büchners* Woyzeck *als medizinhistorisches Dokument*, «Georg Büchner Jahrbuch», 9, 2000, pp. 503-519.
––, *Georg Büchners naturwissenschaftliche Schriften*, Niemeyer, Tübingen 2004.
Ruckhäberle Hans-Joachim, Leonce und Lena. *Zu Automat und Utopie*, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 130-146.

Samples Suzann, *Women and Revolution in Büchner's* Dantons Tod, in J.M. Crafton (a cura di), *Selected Essays: International Conference on Representing Revolution 1989*, West Georgia UP, Carrolton 1991, pp. 74-81.
Saviane Renato, *Libertà e necessità.* Der Hessische Landbote *di Georg Büchner*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, Sezione Germanica, Studi Tedeschi», 19, 2, 1976, pp. 7-119.

Schaub Gerhard, *Statistik und Agitation. Eine neue Quelle zu Büchners Hessischem Landboten*, in H. Anton (a cura di), *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*, Winter, Heidelberg 1977, pp. 351-375.

Schings Hans-Jürgen, *Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch: Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner*, Beck, München 1980.

Schmidt Harald, *Melancholie und Landschaft. Die psychotische und Ästhetische Struktur der Naturschilderungen in Georg Büchners* Lenz, Westdeutscher Verlag, Opladen 1994.

Schmidt Henry J., *Frauen, Tod und Revolution in den Schlußszenen von Büchners* Dantons Tod, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, Hain, Frankfurt a. M. 1990, pp. 286-308.

Schneider Helmut, *Tragödie und Guillotine.* Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper*, in V.C. Dörr, H.J. Schneider (a cura di)*, Die deutsche Tragödie: neue Lektüren einer Gattung im europäischen Kontext,* Aisthesis, Bielefeld 2006, pp. 127-156.

Schneider Irmela, *Zerrissenheit als Geschichtserfahrung. Überlegungen zu Georg Büchners* Lenz, *einer Erzählung von Peter Schneider und einem Roman von Nicolas Born*, «Text und Kontext», 13, 1984, pp. 43-63.

Schwann Jürgen, *Georg Büchners implizite Ästhetik. Dekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs*, Narr, Tübingen 1997.

Schröder Jürgen, *Georg Büchners* Leonce und Lena. *Eine verklärte Komödie*, Fink, München 1966.

Segebrecht-Paulus Ursula, *Genuß und Leid im Werk Georg Büchners*, Phil. Diss., Kubatzki & Probst, Mainz 1969.

Seling-Dietz Carolin, *Büchners* Lenz *als Rekonstruktion eines Falls «religiöser Melancholie»*, «Georg Büchner Jahrbuch», 9, 2000, pp. 237-253.

Sengle Friedrich, *Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution, 1815-1848*, 3 voll., Metzler, Stuttgart 1971-1982.

Šmulovič M., *Georg Büchners Weltanschauung und ästhetische Ansichten*, in L.H. Arnold (a cura di), *Georg Büchner III,* Text & Kritik, München 1981, pp. 195-215.

Stellmacher Wolfgang, *Büchner und Shakespeare*, in R. Fischer, *Ethik und Ästhetik. Werke und Werte in der Literatur vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt a. M. 1995, pp. 445-455.

Stiening Gideon, *«Der Spinozismus ist der Enthusiasmus der Mathematik». Anmerkungen zu Georg Büchners Spinoza-Rezeption*, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 241-260.

Strohl Jean, *Lorenz Oken und Georg Büchner. Zwei Gestalten aus der Übergangszeit von Naturphilosophie zu Naturwissenschaften*, Corona, Zürich 1936.

Swales Martin, *Ontology, Politics, Sexuality: A Note on Georg Büchner's Drama* Danton's Death, «New German Studies», 3, 1975, pp. 109-125.

Taniguchi Koij, *Zwischen Idee und Leib. Georg Büchners weltanschauliche Stellung in* Dantons Tod, «Georg Büchner Jahrbuch», 10, 2005, pp. 83-102.

Thierberger Richard, Lenz *lesend*, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 43-75.

Ueding Cornelie, Dantons Tod. *Drama der unmenschlichen Geschichte*, in W. Hinck (a cura di), *Geschichte als Schauspiel: Deutsche Geschichtsdramen, Interpretationen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1981, pp. 210-226.

Ullman Bo, *Die sozialkritische Thematik im Werk Georg Büchners und ihre Entfaltung im* Woyzeck, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1972.

Vaßen Florian, *Tod und Sinnlichkeit in der Revolution. Georg Büchner, Peter Weiss und Heiner Müller*, «Zeitschrift der Universität Hannover. Mitteilungsblatt der Hannoverschen Hochschulgemeinschaft», 17, 1990, pp. 94-102.

Viëtor Karl, *Die Tragödie des heldischen Pessimismus. Über Büchners Drama* Dantons Tod, «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 12, 1934, pp. 173-209.

––, *Georg Büchner. Politik, Dichtung, Wissenschaft*, Franke Verlag, Bern 1949.

Vogues Michael, *Dantons Tod*, in Id. *et al.*, *Interpretation. Georg Büchner*, Reclam, Stuttgart 1990, pp. 7-61.

Völker Ludwig, *Woyzeck und die «Natur»*, «Revue de Langues vivantes», 32, 1966, pp. 611-632.

––, *Die Sprache der Melancholie in Büchners* Leonce und Lena, «Georg Büchner Jahrbuch», 3, 1983, pp. 118.137.

Walker John, *«Ach die Kunst!...Ach, die erbärmliche Wirklichkeit!» Suffering, Empathy, and the Relevance of Realism in Büchner's* Lenz, «Forum for Modern Language Studies», 33, 1997, pp. 157-170.

Wender Herbert, *Anspielungen an das zeitgenössische Kunstgeschehen in* Dantons Tod, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, Hain, Frankfurt a. M. 1990, pp. 223-244.

––, *Georg Büchners Bild der großen Revolution. Zu den Quellen von* Danton's Tod, Hain, Frankfurt a. M., 1988.

Werner Hans G., *Büchners aufrührerischer Materialismus*, in H. Poschmann (a cura di), *Wege zu Georg Büchner*, Lang, Berlin 1992, pp. 85-99..

Werner Michael, *Büchners «zweite Vaterstadt». Straßburg in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts*, in AA.VV., *Georg Büchner: 1813-1837; Revolutionär, Dichter, Wissenschaftler*, Katalog der Ausstellung Mathildenhöhe,

Darmstadt, 2. August – 27. September 1987, Stroemfeld/Roter Stern, Basel / Frankfurt a. M. 1987, pp. 116-123.

Wetzel Heinz, *Weibliches, Männliches, Menschliches in den Dramen Georg Büchners*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 111, 1992, pp. 232-246.

––, *Karikierte Männlichkeit und idealisierte Weiblichkeit bei Georg Büchner*, in *AULLA XXV. Australian Language and Literature Association. 25 th Congress* (Sidney, 6-10 Feb. 1989), *Abstracts of Papers*, Macquarie University Press, Sidney 1989, pp. 50-66.

Wiese Benno v., *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1952.

Wittkowski Wolfgang, *Georg Büchner. Persönlichkeit, Weltbild, Werk*, Winter, Heidelberg 1978.

Wülfing Wulf, *»Ich werde, du wirst, er wird«. Zu Georg Büchners ‚witziger' Rhetorik im Kontext der Vormärzliteratur*, in B. Dedner, G. Oesterle (a cura di), *Zweites Internationales Georg Büchner Symposium 1987*, Hain, Frankfurt a. M. 1990, pp. 455-475.

Zagari Luciano, *Georg Büchner e la ricerca dello stile drammatico*, Edizioni dell'albero, Torino 1965.

––, *Segni apocalittici e critica delle ideologie nel* Woyzeck *di Büchner*, «Annali, Studi tedeschi», 19 1976, pp. 121 – 237.

Zons Raimar, *Georg Büchner. Dialektik der Grenze*, Bonn, Bouvier Verlag, 1976.

Zweig Arnold, *Einführung*, in Id. (a cura di), *Georg Büchners sämtliche poetische Werke nebst einer Auswahl seiner Briefe*, Rösl & Cie., München 1923, pp. V-LVII.

Letteratura critica sul Settecento francese

Baertschi Bernard, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, VRIN, Paris 1992.

Baker Keith Michael, *Condorcet. Raison et Politique*, Hermann, Paris 1988.

Barny Roger, *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution française (1789-1801)*, Presses universitaires de Franche-Comté, Paris 1977.

––, *Robespierre, Rousseau et le problème religieux. De la 'religion civile' à l'époque révolutionnaire*, «La Pensée», 337, 2004, pp. 7-25.

Baruzzi Arno (a cura di), *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts*, List, München 1968.

––, *Mensch und Maschine*, Fink, München 1973.

Besse Guy, *Observations sur la Réfutation d'Helvétius par Diderot*, «Diderot Studies», 6, 1964, pp. 29-45.

Blum Carol, *Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Cornell University Press, New York 1986.

Boissier Raymond, *La Mettrie médecin, pamphlétaire et philosophe*, Les Belles Lettres, Paris 1931.
Burgio Alberto, *Rousseau. La politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Guerini, Milano 1996.

Callot Emile, *La Philosophie de la vie au XVIII siècle*, Rivière, Paris 1965.
Casini Paolo, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 2002 (ed. orig. 1974).
––, *Introduzione all'Illuminismo*, Bari, 1973.
––, *Le hasard, la nécessité et une «diable de philosophie»*, in A. Bingham, V.W. Topazio (a cura di), *Enlightenment Studies in Honor of Lester G. Crocker*, The Voltaire Foundation, Oxford 1979, pp. 59-70.
Cassirer Ernst, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, in E. Cassirer, J. Starobinski, R. Darnton, *Tre letture di Rousseau*, a cura di M. Albanese, A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-91 (ed. orig., *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 41, 1932, pp. 479-515).
––, *La filosofia dell'Illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, Sansoni, Milano 2004 (ed. orig., *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932).
Chapman John W., *Rousseau – Totalitarian oder Liberal?*, New York University Press, New York 1956.
Cobban Alfred, *Rousseau and the Modern State*, Allen and Unwin, London 1934.
––, *Aspects of the French Revolution*, Jonathan Cape, London 1968.
Crocker Lester G., *Social Contract: an Interpretative Essay*, OH: The Press of Case Western Reserve University, Cleveland 1968.
––, *Age of Crisis*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1959.
––, *Nature and Culture*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1963
Cumming Ian, *Helvétius, his Life and Place in the History of Educational Thought*, Routledge & Kegan Paul, London 1955.

Derathé Robert, Du Contrat social. *Introduction*, in J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin, M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, Djon 1964, III, pp. XCII-CXV.
––, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Presses Universitaires de France, Paris 1950-
Desné Roland, *L'humanisme de La Mettrie*, «La Pensée», 19, 1963, pp. 93-110.
––, *Les Leçons inédites de la réfutation de L'Homme d'après le manuscrit autographe de Diderot*, «Diderot Studies», 10, 1968, pp. 35-46.
Di Domenico Maria Giovanna, *Natura. Uomo. Dio. Saggio sull'antropologia di d'Holbach*, Loffredo, Napoli 1994.
Di Iasio Domenico, *Il pensiero politico di d'Holbach*, Levante Editori, Bari 1993.

Diaz Furio, *Filosofia e politica nel Settecento Francese*, Einaudi, Torino 1962.
––, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Scritti politici di Denis Diderot con le voci politiche dell'*Encyclopedie, UTET, Torino 1967.
Duchet Michèle, *Le origini dell'antropologia*, 4 voll., trad. it. di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1977 (ed. orig., *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Éditions Albin Michel, Paris 1971).

Falvey John, *Critical edition of* Discours sur le bonheur, «Studies on Voltaire», 134, 1975, pp. 1-140.
––, *The Individualism of La Mettrie*, «Nottingham French Studies», 4, 1965, pp. 15-27.

Gianformaggio Letizia, *Diritto e felicità. La teoria del diritto in Helvétius*, Comunità, Milano 1979.
Goyard-Fabre Simone, *La Philosophie des Lumières en France*, Klincksieck, Paris 1972.
Gunderson Keith, *Descartes, La Mettrie, Language and Machines*, «Philosophy», 39, 1964, pp. 193-222.

Keim Albert, *Helvétius, sa vie et son œuvre,* Alcan, Genève 1967 (ed. orig., Paris 1907).
Kondylis Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.

Ladd Everett, *Helvétius and d'Holbach. La Moralisation de la Politique*, «Journal of the History of Ideas», 23, 1962, pp. 221-238.
Lanson Gustave, *L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau*, «Annales J.-J. Rousseau», 8, 1912, pp. 1-32.
Lemée Pierre, *J.O. de La Mettrie, St. Malo (1709) - Berlin (1751). Médicin-Philosophe-Polémiste. Sa Vie, Son Oeuvre*, Mortain 1954.
Lough John, *Helvétius and d'Holbach*, «The Modern Language Review», 33, 1933, pp. 360-384.

Mauzi Robert, *L'Idée du bonheur aux dix-huitième siècle*, Colin, Paris 1960.
McDonald Joan, *Rousseau and the French Revolution: 1762-1791*, Athlone Press, London 1965.
McNeil Gordon, *Robespierre, Rousseau and Representation*, in R. Herr, H.T. Parker (a cura di), *Ideas in History*, Duke University Press, Durham 1965, pp. 135-156.
Momdjian Kh., *La philosophie d'Helvétius*, trad. fr. di M. Katsovich, Libraire du Globe, Paris 1959.
Moravia Sergio, *Il pensiero degli Ideologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

––, *Introduzione*, in J.O. La Mettrie, *Opere filosofiche*, cura e trad. it di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 7-52.

Nauman Manfred, *Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung*, in K. Werner, H. Mayer (a cura di), *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Rütten & Loening, Berlin 1955, pp. 83-128.
––, *Das* Système de la Nature *in der deutschen Aufklärung*, «Lendemains», 4, 1976, pp. 63-87.
––, *Das* Système de la Nature *in der deutschen Aufklärung*, «Lendemains», 5, 1976, pp. 79-95.
Naville, Pierre, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, trad. it. di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1976 (ed. orig., *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Gallimard, Paris 1967).
Negri Antimo, *Introduzione a* Sistema della natura, in P.H.D. D'Holbach Paul, *Sistema della natura* (1770), trad. it. e cura di A. Negri, Torino 1978, pp. 13-41.

O'Neal John, *Le principe fécond de la sensibilité physique chez Helvétius*, «Corpus. Revue de philosophie», 14-15, 1990, pp. 115-116.

Peillard Christoph, *Le problème du fatalisme au siècle des lumières*, Diss. Université Jean Moulin, Lyon 2000, tesi dottorale pubblicata on-line: <http://perso.orange.fr/fatalisme/> (06/09).
Perkins Jean, *Voltaire and La Mettrie*, «Studies on Voltaire», 10, 1959, pp. 49-100.
Polin Raymond, *La Politique de la solitude: essai sur J.-J. Rousseau*, Sirey, Paris 1971.
Postigliola Alberto, *Introduzione*, in Helvétius Claude-Adrien, *Dello Spirito*, trad. it e cura di A. Postigliola, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. I-LX.

Robisco Nathalie-Barbara, *L'idée de vertu chez Rousseau et Robespierre*, «Études Jean-Jacques Rousseau», 3, 1989.
––, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française. Une esthétique de la politique*, Honore Champion, Paris 1998.
Roger Jacques, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII*[e] *siècle*, Colin, Paris 1971 (ed. orig. 1963).
Roggerone Giuseppe, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie e Helvétius*, 2 voll., Micella, Lecce 1976.
Rossi Pietro, *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino 1962.

Schinz Albert, *La pensée de J.-J. Rousseau*, Alcan, Paris 1929.
Soboul Albert, *J.-J. Rousseau et le Jacobinisme*, in Id. *et al.*, *Études sur le Contrat social*, Les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 405-424

––, *Robespierre et le contradictions du jacobinisme*, «Annales Historiques de la Révolution française», 50, 1978, pp. 1-19.

Solovine Maurice, *Introduction*, in J.O. La Mettrie, *L'homme machine, suivi de l'Art de jouir*, Bossard, Paris 1921.

Sozzi Lionello, *Interprétations de Rousseau pendant la Révolution*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», LXIV, 1968, pp. 187-223.

–– (a cura di), *Il principe e il filosofo. Intellettuali e potere in Francia dai Philosophes all'affaire Dreyfus*, Guida, Napoli 1988

Sozzi Marina, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C.A. Helvétius*, Edizioni ETS, Pisa 2002.

Starke Manfred, *Die politische Position La Mettries*, in Id. *et al.*, *Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung*, Akademie Verlag, Berlin 1964, pp. 129-373.

––, *La Mettrie im Urteil Diderots*, in W. Bahner, *Beiträge zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur*, Akademie Verlag, Berlin 1971, pp. 397-413.

––, *Zu dem Missverhältnis zwischen La Mettrie und der Aufklärung*, «*Beiträge zur romanischen Philologie*», 13, 1974, pp. 187-209.

Starobinski Jean, *Jean-Jaques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1958.

––, *Jean-Jacques Rousseau e il pericolo della riflessione*, in E. Cassirer, J. Starobinski, R. Darnton, *Tre letture di Rousseau*, a cura di M. Albanese, A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 93-190 (ed. orig., *Jean-Jacques Rousseau et le péril de la réflexion*, in Id., *Sept essais sur Rousseau*, Gallimard, Paris 1971).

Stenger Gerhardt, *Diderot lecteur de l'*Homme*: une nouvelle approche de la* Réfutation d'Helvétius, «Studies on Voltaire», 228, 1984, pp. 267-291.

Talmon Jacob L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952.

Thomson Ann, *Materialism and Society in the 18th Century: La Mettrie's* Discours Préliminaire, Droz, Genève-Paris 1981.

Topazio Virgil W., *D'Holbach's Moral Philosophy*, Institut et Musée Voltaire, Genève 1956.

––, *D'Holbach's Moral Code: Social and Humanistic*, «Studies on Voltaire», 90, 1972, pp. 1615-1623.

Tucek Angela, *Legitimierung pädagogischer Zielsetzungen bei den französischen Naturphilosophen La Mettrie und Helvétius*, Haupt, Bern 1987.

Vartanian Aran, *La Mettrie's* L'Homme Machine*: a Study in the Originis of an Idea. Critical Edition with an Introductory Monograph and Notes*, Princeton University Press, Princeton 1960.

Vaughan Charles, *Introduction*, in id. (a cura di), *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1915, I, pp. 1-33.

Wellman Kathleen, *La Mettrie. Medicine, Philosophy and Enlightment*, Duke University Press, Durham-London 1992.
Wickwar William H., *Baron d'Holbach, a Prelude to the French Revolution*, Kelley, New York 1968 (ed. orig., London 1935).
Winter Ursula, *Der Materialismus bei Diderot*, Droz, Genève-Paris, 1972.

Letteratura critica sul corpo

Agazzi Elena, *Il corpo conteso. Rito e gestualità nella Germania del Settecento*, Jaca Books, Milano 2000.
Alheit Peter *et al.*, *Biographie und Leib*, Psychosozial-Verlag, Gießen 1999.
Apfelthaler Vera, *Die Performance des Körpers – der Körper der Performance*, Gardez, St. Augustin 2001.

Butler Judith, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York 1993.
––, *Gender Troubles. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.

Carbone Mauro, *Attualità e non attualità del Leib*, «Leitmotiv», 3, 2003, pp. 81-92.

Derrida Jacques, *Le toucher Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000.

Featherstone Mike *et al.*, *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Sage, London 1991.
Feher Michael *et al.* (a cura di), *Fragments for a History of the Human Body*, Urzone, New York 1989.
Fischer-Lichte Erika, Fleig Anne (a cura di), *Körper-Inszenierungen*, Attempto, Tübingen 2000.
Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975.
––, *Histoire de la sexualité*, 3 voll., Gallimard, Paris 1976-1984
––, *Macht und Körper. Ein Gespräch mit der Zeitschrift* «Quel Corps?», in W. Seitter (a cura di), *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Interviews mit M. Focault*, trad. ted. di W. Seitter *et al.*, Merve, Berlin 1976.
––, *Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere*, in Id., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, trad. ted. di H.J. Metzger *et al.*, Merve, Berlin 1987, pp. 104-117.

Galimberti Umberto, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983.
Gugutzer Robert, *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2002.

Husserl Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in S. Strasser *et al.* (a cura di), *Husserliana: gesammelte Werke*, 26 voll., Martinus Nijhoff, Den Haag 1950-1987, I.
––, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in S. Strasser *et al.* (a cura di), *Husserliana: gesammelte Werke*, 26 voll., Martinus Nijhoff, Den Haag 1950-1987, voll. III-V.

Jäger Ulle, *Der Körper, der Leib und die Soziologie*, Taunus, Königstein 2004.

Kühn Christiane, *Körper – Sprache*, Lang, Berlin 2002.

Lindemann Gesa, *Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrung*, in J. Friedrich, B. Westermann (a cura di), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Lang, Frankfurt a. M. 1995, pp. 115-142.
––, *Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis vom Körper und Leib*, in A. Barkhaus *et al.* (a cura di), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1996, pp.146-175.
Lorenz Maren, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Diskord, Tübingen 2000.

Merleu-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
––, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.
Meuser Michael, Hahn Kornelia (a cura di), *Körperrepräsentation*, UVK, Konstanz 2000.
Monti Claudia *et al.* (a cura di), *Körpersprache und Sprachkörper*, Studien Verlag, Wien 1996.

Nancy Jean-Luc, *Corpus*, Métailié, Paris 1992.

Opel Anne, *Sprachkörper. Zur Relation von Sprache und Körper in der zeitgenössischen Dramatik*, Aisthesis, Bielefeld 2002.

Plessner Helmuth, *Die Verschränkung von Körper und Leib als Schlüssel zur philologischen Anthropologie*, in Id., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philologischen Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2000, pp. 141-145.

Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.
Rozzoni Claudio, Bianchetti Matteo, *Leib o Körper, chair o corpus: la filosofia e la nozione di corpo. Intervista a Mauro Carbone*, «Chora. Laboratorio studentesco di attualità e scrittura filosofica», 9, 2004, pp. 51-56.

Sampson Philip, *Die Repräsentation des Körpers in: Die Zukunft des Körpers*, «Kunstforum», 132, 1990, pp. 94-116.
Schmitz Hermann, *System der Philosophie, Band 2/1: Der Leib*, Bouvier, Bonn 1965.
––, *System der Philosophie, Band 3/1: Der leibliche Raum*, Bouvier, Bonn 1967.
––, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bouvier, Bonn 1990.
––, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Ed. Tertium, Stuttgart 1998.
Scott Sue, Morgan David, *Body Matters: Essays on the Sociology of the Body*, Falmer, London 1993.
Shilling Chris, *The Body and Social Theory*, Sage, London 1993.
Soentgen Jens, *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bouvier, Bonn 1998.

Turner Brian, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Sage, London 1984.

Villa Paula-Irene, *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*, Leske & Budrich, Opladen 2000.

Zaner Richard, *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971 (ed. orig. 1964).

Altre opere consultate

Agostino, *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, trad. ted. di A. Schröder, in *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften,* 3 voll., Köselschen Buchhandlung, München 1911-1916.
Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexicon), 12 voll., F. A. Brockhaus, Leipzig 1827-1830.

Bachtin Michael, *Literatur und Karneval: Zur Romantheorie und Lachkultur*, trad. ted. di A. Kämpfe, Hanser, München 1969.
Boccardi Giampaolo, *Motivi preromantici nella filosofia della natura di La Mettrie*, Vallecchi, Firenze 1969.
Brinton Crane, *A Decade of Revolution. 1789-1799*, Harper & Bros, New York 1934.

Cobban Alfred, *Aspects of the French Revolution*, Cape, New York 1968.

De Bousingen Denis Durand, *Regards de médecins sur la prostitution à Strasbourg (1815-1914)*, in Id. *et al.*, *De la prostitution en Alsace: Histoire et anecdotes*, Le Verger, Illkirlich-Graffenstaden 1997, pp. 158-173.

––, *et al.*, *De la prostitution en Alsace: Histoire et anecdotes*, Le Verger, Illkirlich-Graffenstaden 1997.

Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens, 58 voll., C. L. F., Paris 1812-1822.

Dufour Pierre [i.e. Paul Lacroix], *Geschichte der Prostitution*, trad. ted. di B. Schweigger, Gnadefeld & Co., Berlin 1901 (ed. orig., *Histoire de la prostitution chez tous les peuples du monde depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours*, Séré Paris, 1853).

Elam Keir, *The Semiotics of Theatre and Drama*, Metheun, London 1980.

Enciclopedia filosofica, 6 voll., Sansoni, Firenze 1967.

Enfantin Barthélemy Prosper *et al.*, *Doctrine de Saint-Simon: Exposition*, 2 voll., au bureau de l'Organisateur, Paris 1829-1830.

Englisch Paul, *Geschichte der erotischen Literatur*, Püttmann, Stuttgart 1927.

Fabro Cornelio, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

Fischer-Lichte Erika, *Semiotik des Theaters. Das System des theatralischen Zeichen*, Narr, Tübingen 1993.

Garrone Alessandro, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento* (1828-1837), Einaudi, Torino 1951.

Gerabek E. Werner, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Medizin der Romantik*, Lang, Frankfurt a. M. 1995.

Goethe Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, a cura di F. Apel *et al.*, 40 voll., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1985.

Grimm Jacob, Grimm Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch,* 16 voll., Hirzel, Leipzig 1854-1960.

Heine Heinrich, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Düsseldorfer Ausgabe*, a cura di M. Windfuhr, 16 voll., Hoffmann und Campe, Hamburg 1973-1980 (*Düsseldörfer Ausgabe*, DHA).

Hirth Friedrich (a cura di), *Heinrich Heine. Briefe,* 6 voll., Florian Kupferberg, Mainz 1950

Huisman Denis (a cura di), *Dictionnaire des philosophes*, 2 voll., P.U.F., Paris 1984.

Husserl Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica,* trad. it. di E. Filippini, 2 voll., Einaudi, Torino 1965.

––, E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989.

Kläul Heinrich, *Soziale Aspekte der Syphilis im 19. Jahrhundert, Die verhältnisse in Paris*, Juris, Zürich 1977.

Klotz Volker, *Geschlossene und offene Form im Drama*, Hanser, München 1960.

La Mettrie Julien-Offray, *Opere filosofiche*, trad. it. e cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1978.

Laignel-Laistel Maxime, *Histoire de la Médicine, de la Pharmacie, de l'Art Dentaire et de l'Art Vétérinaire*, Société Française d'éditions professionnelles, Médicales et scientifiques, Albin Michel-Laffont-Tchou, Paris 1978.

Lerch Dominique, *La prostitution en Alsace au XIX*[e] *siècle: première approche*, in D.D. De Bousingen *et al.*, *De la prostitution en Alsace: Histoire et anecdotes*, Le Verger, Illkirlich-Graffenstaden 1997, pp. 93-120.

Majut Rudolf, *Lebensbühne und Marionette. Ein Beitrag zur seelengeschichtliche Entwicklung von der Genie-Zeit bis zum Biedermeier*, Ebering, Berlin 1931.

Maréchal Sylvain, *Dictionnaire des Athées, anciens et modernes*, Rue de sols 7, Bruxelles 1833 (ed. orig. 1799).

Marx Karl, Engels Friedrich, *La sacra famiglia*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, trad. it. di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1972, IV, pp. 146-147 (ed. orig., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, Literarische Anstalt, Frankfurt a. M. 1845).

Morellet André, *Mémoires inédits de l'abbé Morellet*, 2 voll., Baudouin, Paris 1822.

Mornet Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution Françaises (1715-1787)*, Colin, Paris 1954.

Negri Antimo, *Pensiero materialistico e filosofia del lavoro*, Marzorati, Settimo Milanese 1992.

Praz Mario, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Sansoni, Milano 1948.

Reale Giovanni, Antiseri Dario, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1983.

Reuchlein Georg, *Bürgerliche Gesellschaft, Psychiatrie und Literatur. Zur Entwicklung der Wahnsinnthematik in der deutschen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, Wilhelm Fink Verlag, München 1986.

Rosso Corrado, *Illuminismo, felicità, dolore. Miti e ideologie francesi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1969.

Rothschuh Karl Eduard, *Deutsche Biedermedizin. Epoche zwischen Romantik und Naturalismus (1830-1850)*, «Genserus», 25, 1968, pp. 167-187.

Saint-Simon Claude-Henri, Thierry Augustin, *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant a chacun son indépendance nationale*, Adrien Égron, Paris 1814.

Saint-Simon Claude-Henri, *Nouveau christianisme*, Rossange Père, Paris 1825.

––, *Du système industriel*, Antoine Augustin Renouard, Paris 1821.

––, *Opere*, trad. it. e cura di M.T. Bovetti, UTET, Torino 1975.

Salvadori Massimo L., *Corso di Storia*, 3 voll., Loescher, Torino 1990.

Sauer Liselotte, *Marionetten, Maschinen, Automaten: der künstliche Mensch in der deutschen und englischen Romantik*, Bouvier, Bonn 1983.

Schulz Reinhard, *Gibt es für die Romantik eine spezifische naturwissenschaftliche Experimentierpraxis? Die Auffassung von Goethe, Schelling, Ritter und Treviranus zur Naturforschung um 1800*, «Philosophia naturalis», 30, 1993, pp. 254-277.

Sengle Friedrich, *Biedermeierzeit: deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815-1848*, Metzler, Stuttgart 1980.

Wilson Robert (regia di), *Georg Büchner. Leonce und Lena. Ein Lustspiel. Programmheft*, Programma di sala, Berliner Ensemble, Berlin 2003.

Winckelmann Johann Joachim, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di J. Eiselein, 12 voll., Deutscher Klassiker Verlag, Osnabrück 1965, VI.

INDICE DEI NOMI

IT Roberta Carnevale, *«In carne e ossa»: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, ISBN (online) 978-88-6453-004-8, 2009 Firenze University Press.

DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA MODERNA
COORDINAMENTO EDITORIALE
Opere pubblicate

I titoli qui elencati sono stati proposti alla Firenze University Press dal Coordinamento editoriale del Dipartimento di Filologia Moderna e prodotti dal suo Laboratorio editoriale OA

Stefania Pavan, *Lezioni di poesia. Iosif Brodskij e la cultura classica: il mito, la letteratura, la filosofia*, 2006. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)

Rita Svandrlik (a cura), *Elfriede Jelinek. Una prosa altra, un altro teatro*, 2008. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)

Ornella De Zordo (a cura), *Saggi di anglistica e americanistica. Temi e prospettive di ricerca*, 2008. (Strumenti per la didattica e la ricerca)

Fiorenzo Fantaccini, *W. B. Yeats e la cultura italiana*, 2009. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)

Arianna Antonielli, *William Blake e William Butler Yeats. Sistemi simbolici e costruzioni poetiche*, 2009. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)

Marco Di Manno, *Tra sensi e spirito. La concezione della musica e la rappresentazione del musicista nella letteratura tedesca alle soglie del Romanticismo*, 2009. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)

Maria Chiara Mocali, *Testo. Dialogo. Traduzione. Per una analisi del tedesco tra codici e varietà*, 2009. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)

Stefania Pavan (a cura), *Gli anni Sessanta a Leningrado. Luci e ombre di una* Belle Époque, 2009. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)

Roberta Carnevale, *Il corpo nell'opera di Georg Büchner. Büchner e i filosofi materialisti dell'Illuminismo francese*, 2009. (Biblioteca di Studi di Filologia Moderna)